

**Programa Género y Desarrollo**

Convocatoria 2008 - 2010

**"Descalzas y Al Frente: Identidades, Género y Desarrollo en contextos de mujeres indígenas de Nicaragua y Ecuador"**

Paulina Aguilera Muñoz

Quito, 27 de julio de 2010

## **Agradecimientos**

A mi hijas Catalina y Matilde. Por su lectura crítica, la vigilancia en el relato y por el ejercicio de la paciencia. A Verónica y Guillermo, mis padres, por confiar en mis sueños y apoyarlos siempre.

A Bárbara Grünenfelder – Elliker. Mi Directora de Tesis, maestra, amiga y la más crítica y generosa lectora de esta investigación.

A Carlos Lennys, Doña Consuelo, Doña Mina, Jairo, Ubense, Christian, Doña Benicia, Galo y todas compañeras y compañeros del Pueblo Indígena de Mozonte, de la Red de Comunicadores Indígenas, de la Red de Jóvenes Indígenas y de la Coordinadora Chorotega en Nicaragua, sin que falte ninguno. Por la guía, el aprendizaje y los afectos. (A Catalino, en su memoria). A Yaneth y Melissa, fieles y exactas en sus transcripciones en Nicaragua.

A las mujeres indígenas cañaris, puruhás y de otras nacionalidades kichwas, Concejalas, de Juntas Parroquiales, y de los Comités de Usuarias de la provincia de Chimborazo en Ecuador. Por las largas charlas, por las risas caminadas, por la paciencia, por el corazón en la tierra.

A María Cristina Cucuri Miñarcaja, Coordinadora del Área de Derechos y Ciudadanía; Inés María Lucio Camacho, Secretaria; y José Miguel Milán Paucar, Director Ejecutivo del Centro de Desarrollo, Difusión e Investigación Social (CEDIS) en Riobamba, Ecuador. Por el apoyo y la confianza.

A Isidoro Quinde y su esposa, por su claridad y generosidad en la información sobre el mundo andino y el género.

A mi amiga Rocío Arauz, quien durante mi trabajo de campo, era la Secretaria Ejecutiva de la Asociación de Mujeres Municipalistas del Ecuador (AMUME), por todo su fecundo apoyo y por el diálogo apasionado sobre mujeres indígenas.

A PROGRESSIO, la organización británica de cooperación donde trabajé estos últimos 6 años. Particularmente a Patricio Cranshaw, Representante de PROGRESSIO en Nicaragua; y a Luis Camacho, Representante de PROGRESSIO en Ecuador.

A las académicas de la Maestría de Género de la Flacso Ecuador. Y a los agudos aportes de las lectoras María Amelia Viteri y Mercedes Prieto.

A las amigas y amigos de la Asociación Cristiana de Jóvenes (ACJ) del Ecuador, por el espacio para culminar este viaje/maestría iniciado en FLACSO- PRIGEPP y en Buenos Aires, Argentina en julio del 2005.

A Paúl, socio, rival y pana. A Leandra, Anita, Claudia, Eduardo, Susy. Por la compañía en tiempos duros.

A las mujeres indígenas, cómplices y maestras.

A las mujeres que me precedieron.

*Esta investigación fue parcialmente financiada por la beca GTZ – Flacso*

## Contenido

CAPÍTULO I .....	7
Categorías binarias del género: público/privado, productivo/reproductivo y masculino/femenino.....	9
Binarios políticos, ideologías de género y Estado .....	16
Apuntes para el debate inicial del desarrollo y género .....	20
Ideologías estatales de género y producción de binarios .....	23
Binarios, mujer y género en el desarrollo .....	27
Binarios económicos: lo re-productivo, el Estado y el desarrollo .....	30
CAPÍTULO II .....	35
Los binarios estructurantes del género.....	36
Género en contextos indígenas .....	38
Binarios del género en un contexto indígena.....	41
La pregunta por las identidades de género.....	45
Identidades de género como construidas histórica y culturalmente situadas.....	48
La matría indígena: identidad y cuerpo reproductor de la cultura.....	50
Ideologías de género y desarrollo en contextos indígenas.....	55
CAPÍTULO III .....	61
Nunca más Nicaragua sin nosotras .....	63
Mozonte: café, madera, y dos gobiernos. ....	66
La Coordinadora de Pueblos Indígenas Chorotega, el espacio público político.....	69
Las categorías binarias en contexto chorotega.....	70
Hogar, recursos simbólicos, lo productivo .....	73
El campo laboral: lo productivo/reproductivo .....	77
Educación y capacitación para lo productivo .....	79
Los hogares: espacio de disputa y de sabiduría ancestral .....	82
Lo comunal como espacio de negociación, conflicto y acceso .....	84
Proceso identitarios en clave de género.....	87
Ideologías de Estado y Desarrollo: Mestizo Men .....	90
CAPÍTULO IV .....	94
Ecuador plurinacional y multiétnico.....	96

Los lugares: contexto y claves en género para el análisis.....	97
Espacios políticos y género: “estar al frente” como proceso identitario .....	99
Participación política de las mujeres en clave histórica.....	101
La complementariedad: la chakana, el ayllu y el orden de género .....	106
El binario público/privado y la complementariedad andina .....	109
Tareas de hombres y tareas de mujeres en clave de binarios.....	112
Espacios domésticos, simbólicos, de conflicto, violencia y poder .....	116
Fiesta, proclamas y pistas sobre lo indígena.....	120
La matría indígena .....	122
Educación como proceso reivindicativo y producción de nuevos liderazgos.....	123
Ideologías de Estado y Desarrollo .....	127
Ideologías de género en el Estado ecuatoriano .....	130
CAPÍTULO V .....	134
Identidades de género en contextos indígenas .....	134
Categorías binarias y disputas.....	136
Categorías binarias ¿opuestas y estructurantes de las relaciones de género en contextos étnicos?.....	139
Contestaciones posibles y desafíos .....	140
Desarrollo: negociaciones y disputas.....	141
BIBLIOGRAFIA.....	144

## **Resumen.**

Esta investigación intenta mostrar la fluidez de género de tres pares de binarios: hombre-mujer; productivo-reproductivo; público privado, a partir de dos específicos grupos de mujeres indígenas: chorotegas de Nicaragua y concejalas y mujeres de las Juntas Parroquiales de nacionalidades kichwas de la provincia de Chimborazo en el Ecuador. Un segundo y tangencial eje de análisis, son los presupuestos de las intervenciones de desarrollo en contextos indígenas. Es decir, en los preconceptos binarios de las relaciones de género que sustentan las propuestas de intervenciones de desarrollo.

Es un intento de aportar nociones conceptuales “generizadas”, en el sentido de “género” usado por Scott (1991), es decir, como un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos, y también como una forma primaria de relaciones significantes de poder. La investigación intenta aportar en la construcción de marcos teóricos de género no binarios en un esfuerzo por deconstruir categorías epistemológicas con las que se ha leído a las mujeres, a las mujeres indígenas y al género. Es un trabajo situado conceptual y sesgadamente en el borde formado por la reflexión contemporánea sobre el Estado, la discusión sobre Desarrollo y las Teorías de Género, con mayor énfasis en éstas últimas.

Debido a los límites de este esfuerzo, se deja abiertas interrogantes que aparecen y juegan en el texto en su intersección conceptos como: participación política, gestión local y Teorías del Desarrollo en general -entre las temáticas más evidentes- que serán sólo exploradas en función de su aporte a la investigación.

Concretamente, este trabajo explora los binarios como campos concretos y postcoloniales de la economía política que significan los proyectos de desarrollo en el cruce de género, clase social y etnia. Y ya que los cambios sociopolíticos impulsados por el Estado moderno afectaron de manera importante a los sistemas de género indígenas de América Latina, se intentará visibilizar los modelos de Estado en Nicaragua (2005-2007) y en Ecuador (2008 - 2009). Por estar incrustadas en este debate teórico, analizaré también las identidades de género caracterizándolas como construidas histórica y culturalmente situadas. Por último, describiré las ideologías de Estado y las ideologías del Desarrollo, y cómo estas ideologías son contestadas y disputadas desde las mujeres indígenas.

Esta investigación no intenta desarrollar un “estudio comparado” entre Nicaragua y Ecuador. Intenta, en cambio, generar un diálogo de mujeres indígenas. Es un trabajo donde se mezclan informes técnicos de cooperante, entrevistas, encuestas e investigación de campo, con voces indígenas y voces académicas críticas a los binarios del género.

En el capítulo I de este trabajo abordaré la problematización del tema, definiendo sus límites y sus posibilidades, explorándolo como un campo de investigación con relacionamientos posibles. El Capítulo II pretende entregar un marco teórico desde donde dialogar entrelazando voces indígenas, uniendo el debate del desarrollo y sociedades indígenas desde los binarios.

Los capítulos etnográficos III y IV abordan el contexto socioeconómico y político de Nicaragua y Ecuador, y específicamente de los Departamentos de Nueva Segovia y Madriz en Nicaragua, y de la provincia de Chimborazo en Ecuador, de manera que posibilite comprender dónde y cómo se desarrollan las vidas de las mujeres indígenas. También, intentaré describir los contextos particulares de las comunidades indígenas en ambos países, haciendo énfasis en la situación de las mujeres.

## **CAPÍTULO I**

### **IDENTIDADES, BINARIOS E IDEOLOGÍAS DE ESTADO Y DESARROLLO**

Esta investigación abordará la interrelación de dos de los elementos del género: las instituciones y organizaciones sociales de las relaciones de género, y las identidades de género<sup>1</sup>. Scott quién plantea que el núcleo de la definición de género descansa sobre una conexión integral entre dos proposiciones: 1) el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos, y 2) el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder (1997).

Para abordarlo analíticamente seguiré la prescripción de Rosaldo (1979) quien propone un modelo estructural que expone los distintos aspectos psicológicos y de la organización social y cultural, relacionándolos con la oposición entre la orientación “doméstica” de la mujer y las actividades “extra-domésticas” o “públicas” que, en la mayoría de las sociedades, son más fácilmente asequibles a los hombres (1979:1). La división doméstica/extradoméstica de Rosaldo la circunscribo a lo que denomino las categorías binarias del género.

Como premisa, expongo que los binarios se relacionan mediante categorías binarias de género del tipo: público/privado (relacionadas con la distribución espacial asignada a cada sexo), productivo/reproductivo (las funciones y los roles asignados) y masculino/femenino (los atributos). Estas categorías (espaciales, funcionales y atributos) son construidas histórica y culturalmente situadas. Además cada cultura produce distintas categorías que se relacionan con identidades de género también específicas.

Se entenderá cada binario como un campo con sus bordes y órdenes propios: a) lo público y privado de orden político; b) lo re/producción de orden económico y c) lo femenino-masculino de orden identitario, todos ellos funcionando relacional y desigualmente. Cada sociedad establece sus propios órdenes de género que no siempre han permitido una posición subordinada de la mujer, pero, en un contexto interrelacionado entonces, ¿qué significan y qué implican estos binarios como campos

---

<sup>1</sup> Agradezco a Paul Jaramillo, de la Maestría de Género FLACSO 2008-2010 y luego a Salomón Verhelst Montenegro, docente de la Universidad San Buenaventura (USB) de Cartagena de Indias- Colombia, por una lectura inicial de esta tesis. También a Paola Miranda, del Grupo de Investigación en Cooperación Internacional al Desarrollo de la USB Cartagena, por su aporte en base de datos bibliográficos.

concretos y postcoloniales de la economía política en proyectos de desarrollo donde categorías de género, clase social y etnia juegan y confluyen?.

Una cuestión central de la primera parte del Capítulo es: ¿cómo son producidas estas categorías binarias en contextos indígenas?, y más importante aún ¿cómo están siendo contestadas y disputadas éstas categorías tanto en Nicaragua, por las mujeres chorotegas reunidas en la Coordinadora de Pueblos Indígenas del Norte de Nicaragua, como en Ecuador, por las mujeres kichwa-hablantes (puruhás, cañaris, otras) que laboran como concejales de la Provincia de Chimborazo?.

Segundo, describo como en América Latina en particular, las categorías binarias del género están cruzadas por las ideologías del Estado y por las ideologías del Desarrollo. Específicamente entonces, caracterizo estas categorías como relacionales y funcionales, y en ese sentido, fluidas en cuanto al género. El cuestionamiento central de la segunda parte de este capítulo es ¿cómo éstas disputan, entran en conflicto y son producidas por las ideologías de Estado y Desarrollo en contextos indígenas?. Proponiendo que estas interrelaciones no pueden ser leídas desde nociones esenciales, universales y homogéneas.

Más que una descripción de lo que parece “evidente”, es decir, que los binarios de género no pueden ser leídos desde un contexto indígena, interesa explorar cómo se establece la diferencia, cómo opera, cómo y de qué maneras constituye sujetos que ven el mundo y que actúan en él (Scott, [1992] 2001). Trabajaré por tanto, bajo la perspectiva de *experiencia* de Scott es decir “poner la atención en los procesos de producción de identidad e insistir en la naturaleza discursiva de la experiencia y en la política de su construcción” (2001:31) porque “ya sea concebida a través de una metáfora de la visibilidad o de cualquier otra manera que tome el significado como transparente, en vez de poner en cuestión, reproduce sistemas ideológicos dados, aquéllos que asumen que los hechos de la historia hablan por sí mismos” (2001:45).

Respecto de la transparencia también, pero desde una dimensión metodológica, parte de esta investigación está basada en fuentes incidentales (informes, ejercicios en talleres, apuntes para diseños metodológicos de actividad y sus memorias), recogidas y transcritas en contextos particulares y, por tanto, recortando la realidad de maneras particulares también. Entonces es importante matizar la transparencia de los datos que serán descritos aún cuando, la interrogante que queda en suspenso es si la información



recogida en el contexto de intervenciones de desarrollo es información útil en materia de investigación, pero más aún planteando que los proyectos de desarrollo no se cuestionan la transparencia, la calidad ni la “veracidad” de los datos (y en ese sentido, constituyen un lenguaje/idioma particular enfocado en “indicadores”, “resultados”, “impactos”, etc) porque en ellos la información es más bien un recorte de la realidad que sirve para “intervenirla”. Sin embargo, esta consideración es también pertinente para el acto investigativo, ya que como critica la antropología simbólica, persiste en mayor o menor medida en su práctica la “esperanza ingenua” de que las caracterizaciones y los límites emerjan automáticamente del objeto (Reynoso, 1987).

Las preguntas de investigación surgen en Nicaragua, que tiene un capítulo más etnográfico, mientras un capítulo más ajustado a la pregunta, y mediado por respuestas incipientes a los cuestionamientos nacidos en Centroamérica, surge en Chimborazo, cuyo capítulo fue construido a través de encuestas, entrevistas en profundidad y entrevistas grupales realizadas durante el 2009 y 2010.

### **Categorías binarias del género: público/privado, productivo/reproductivo y masculino/femenino.**

Los pares binarios pueden ser caracterizados espacial y funcionalmente y según sus atributos, como se explicó antes, pero además como categorías binarias, a) lo público y privado es de orden político; b) lo re/producción de orden económico y lo c) femenino-masculino es de orden identitario. A lo largo de la investigación, utilizo distintas fuentes para esta crítica: a) la literatura académica que ha criticado los binarios; b) los eventos y voces de mujeres indígenas que dan cuenta que los binarios no describen ni explican sus realidades; c) descripciones del mundo de la mujer hechas por académicas que dan cuenta de los esfuerzos del estado nación por construir un orden generalmente liberal que es binario (es desde aquí de donde vienen los ordenes público-privado; productivo y reproductivo)<sup>2</sup>. La literatura del primer conjunto agrupa algunos estudios antropológicos sobre la división sexual del trabajo, sobre lo público-privado tanto en contextos indígenas como fuera de él, además incorpora algunos de los postulados de críticas

---

<sup>2</sup> Agradezco esta distinción a Mercedes Prieto, lectora de esta tesis.

feministas a la construcción de los estados nacionales de corte liberal (contrato sexual y no social, etc.).

El conjunto de trabajos agrupados en el tercer acápite (c) remiten a estudios históricos, especialmente desde predicamentos poscoloniales sobre el papel de las mujeres en la construcción de los estados nacionales dentro de lo cual se subrayan los dilemas y las limitaciones que tienen estos esfuerzos por domesticar a las mujeres en las categorías binarias.

Iniciaré la problematización de lo que denomino binarios del género desde el binario público/privado en relación con los otros dos binarios en cuestión (productivo/reproductivo y masculino/femenino). Un primer acercamiento es que la dificultad conceptual de definir y situar la noción público/privado es evidente. García Canclini (1996) revisa detalladamente lo que denomina las “conceptualizaciones diversificadas de lo público/privado” donde alude a las dificultades conceptuales de la noción público/privado y entrega una noción que será útil en esta investigación: “una manera de avanzar (...) es examinar las transformaciones actuales de lo público-privado en contextos específicos” (1996:3).

Examinar el binario público/privado implica cuestiones diversas y desde varias trayectorias conceptuales que pasan por lo formal/informal, estatal/empresarial, doméstico/político, urbano/doméstico, sólo por nombrar algunos de sus sentidos. En relación a cómo la categoría espacial va estructurando y relacionándose con los otros dos binarios (lo femenino/masculino y lo productivo/reproductivo) un ejemplo concreto es que desde la perspectiva de lo público -entendido como el espacio de la acción pública- y desde una noción mestiza, la participación de las mujeres en sus barrios no siempre es visibilizada ni valorada, ni menos considerada como un espacio de participación pública. Es decir, no se considera participación en los “asuntos públicos” propiamente dichos sino más bien son un asunto doméstico/privado “extendido”.

Desde una perspectiva histórica y latinoamericana, la participación de las mujeres se asocia comúnmente con una extensión de roles domésticos como el cuidado de personas enfermas, de niñas y niños, cocinar, limpiar o servir. El mecanismo es que tareas femeninas de carácter privado y doméstico del hogar se trasladan a la comunidad donde las mujeres continúan cumpliendo “tareas reproductivas” en un contexto más amplio (Massolo, 2003; Moser, 1995; Moser, 2005; Lagarde, 1999; Bruera y González,

1997; Dietz, 1996; Dietz, 2001; Jelin, 1996). Jeanine Anderson (1991) reflexiona sobre las mujeres en cargos de gobierno local y establece que éstas se vinculan con áreas ligadas a su rol “tradicional”, de cuidar y velar por el bienestar de los demás, mientras en otras áreas -que escapan del rol de cuidado como ordenamiento territorial o fomento de la vida económica- su participación se daría por la vía de los hechos, sin proponérselo, y sin capacidad de discusión (Anderson, 1991). Sin embargo, no hay preguntas sobre cuáles son las disputas y negociaciones de las mujeres respecto a este sentido común teórico (y aplicado en proyectos de desarrollo).

El recorrido conceptual sobre la acción de las mujeres en lo público<sup>3</sup>, desde la perspectiva del binario público/privado, entrega entonces un saldo problemático (Ver además: Massolo, 2003, 2005 y 2007). Investigadoras como Alejandra Massolo explicitan una paradójica dinámica de inclusión-exclusión que envuelve la presencia y participación femenina en la esfera pública local, ya que el hecho que hayan adquirido visibilidad y voz pública no significa reconocimiento a las demandas específicas de género ni valoración de sus capacidades y contribuciones. Esta paradoja sería impulsada también por las ambivalencias, miedos y limitaciones de las mujeres ante las oportunidades y desafíos de la esfera pública local (Massolo 2003). La paradoja inclusión-exclusión de Massolo aporta una respuesta compleja a la binariedad público/privada. ¿Relata una falla de la noción? Alude -al menos- a tres ámbitos donde se aplica este binario: una dimensión personal “privada” íntima (miedos, ambivalencias); una dimensión política (la paradoja de la inclusión – exclusión en la participación política); y una tercera dimensión formada por bordes donde lo personal y lo político coinciden y se superponen con las “limitaciones” individuales y estructurales de “lo público” para las mujeres. Estos tres ámbitos diferenciados cuestionan la aplicación del binario público/privado como útil para explicar en forma binaria la participación de las mujeres en acciones de acceso, disputa y subversión de espacios de participación en barrios y comunidades.

Investigaciones también han planteado que existen prácticas políticas diferenciadas entre hombres y mujeres en el espacio público. Para Harcourt y Escobar (2002) el número cada vez mayor de organizaciones de mujeres surgidas en todo el

---

<sup>3</sup> Una profundización mayor de esta relación de nociones conceptuales aparece en Aguilera (2009) desde donde fue extraída esta discusión.

mundo hace evidente que “las mujeres están participando en una forma nueva y radical de hacer política que tiene como eje sus cuerpos, sus hogares, su medio ambiente y el espacio público social. Interactúan en redes a niveles local y transnacional, con el doble objetivo de defender sus lugares y transformar las relaciones sociales de desigualdad que estos encierran” (2202:2). Esto revela, según los autores, una “política de lugar” que se mueve y se conforma dinámicamente a través de diferentes entendimientos de lo social, lo político, lo cultural, y otros ámbitos, que desborda el binario público/privado.

En esta misma línea, Astelarra cuestiona la separación público/privado producida en la “política local” e indica que “es necesario que la presencia de las mujeres, sus experiencias, problemas y sus reivindicaciones, que surgen en el ámbito familiar se incorporen a la política” (Astelarra 2002). La autora cuestiona la separación temática de asuntos públicos y asuntos domésticos en la política local -donde los límites entre ambas categorías son bastante difusos- reivindicando la inclusión en la política de las experiencias y demandas personales y familiares diferenciadas de las mujeres.

Las situaciones descritas anteriormente, desde un contexto étnico homogéneo y algo universalista sobre la participación política de las mujeres en América Latina, son similares en las comunidades indígenas. Aunque tienen un carácter distinto, ya que están cruzadas, entre otras dinámicas, por la violencia física y simbólica, y una suerte de pérdida de derechos en general, que construye una barrera a las mujeres indígenas para participar en “lo público”.

Una pregunta pertinente a los planteamientos de Harcourt y Escobar (2002) y Astelarra (2002) citados arriba, sería ¿cómo estas nociones de prácticas políticas y experiencias y demandas diferenciadas de las mujeres pueden ser leídas desde los hombres y mujeres indígenas? Este cuestionamiento apunta a dos situaciones: primero, el espacio público, en este caso un espacio público mestizo, está vedado tanto para hombres como para mujeres indígenas, particularmente en los Estados Nacionales<sup>4</sup>, y segundo, porque dentro de las comunidades indígenas, nociones como lo político y lo

---

<sup>4</sup> Lo público como una esfera donde se tratan los asuntos de interés público, o como el lugar donde asuntos públicos se conjugan con la acción del Estado es una concepción complicada en temática indígena. Generalmente los temas “indígenas” son analizados bajo la perspectiva de la pobreza o del “desarrollo”; y en los últimos años han pasado incluso a estar vinculados a la seguridad. La existencia de barreras y prácticas estructurales arraigadas han limitado su ciudadanía y su escasa presencia en el ámbito de la vida pública ha convertido los asuntos indígenas en una visión reduccionista que los limita a instituciones y a políticas “indigenistas” (Aguilera, 2006).

público estarían más ligados a nociones de comunidad y comunitario que a una “esfera pública” habermasiana<sup>5</sup>, como será descrito en esta investigación. Entonces ¿funciona lo comunitario/público como un espacio público para hombres y mujeres indígenas?, ¿estaría esta esfera pública indígena basada en una diferenciación sexuada de los espacios según género, roles y atributos?, ¿cómo se produce y cómo se evidencia la separación temática de asuntos públicos y asuntos domésticos desde las nociones indígenas?, y más importante ¿existe esta separación?

Desde el Pueblo Indígena de Mozote en Nicaragua, por ejemplo, estas nociones teóricas vinculadas al binario público/privado son también complejas, en el sentido de que tanto el “acceso” como la “participación pública” tienen matices distintos y a veces difíciles de separar de lo productivo/reproductivo y masculino/femenino:

*En la venta del cerdo y el ganado aquí decide el hombre, de la gallina la mujer, y si el hombre no es vivo pierde.* La frase tiene un significado simbólico a través de la representación del vacuno y el cerdo. Se compara al hombre con éstos, por ser animales más fuertes que una gallina, con la que es comparada la mujer, más débil y pequeña que los otros dos animales (Ismelda Blandino, citada en MOZ01-PEs/f).

Cuando se hace una demanda general como pueblo indígena, se hace como tal, como Pueblo Indígena de Mozote, y no se hace como mujer ¿Qué nos sucede?, pues nos volvemos invisibles. Para eso tenemos que conocer y hacer cosas prácticas, diversas, e involucrarnos como mujer y como Pueblo Indígena de Mozote, para visibilizarnos (Testimonio, CPI 03- 11/07/2007).

Otro ejemplo de esta dificultad es expuesta en el siguiente relato de Paula, Encargada de la Secretaría de la Mujer del Pueblo Indígena de Mozote:

La Secretaría de la Mujer nace porque las mujeres no han sido tomadas en cuenta. A partir del 2000, una mujer tomó el cargo de Presidenta del PIM [Pueblo Indígena de Mozote] y eso modificó las cosas para las mujeres indígenas. La Secretaría de seguimiento de los casos de violencia intrafamiliar, ha creado una Política, trata de sensibilizar que las mujeres también tienen derecho, en ocasiones tenemos denuncias del maltrato que reciben y nosotros los apoyamos (CPI01- 27/10/2006)

Que está también implícito en este documento de las mujeres indígenas de Chimborazo:

Se habla de justicia indígena cuando se aplica tomando en cuenta el colectivo, pero cuando se trata de la mujer, es injusta. Si dicen que el gobierno va a respetar las

---

<sup>5</sup> Nancy Fraser (1997) critica la noción de esfera pública de Habermas como un escenario en las sociedades modernas en el cual la participación política se realiza por medio del diálogo. Fraser plantea que en ese escenario no existe sólo una esfera pública, sino varias, y sus diferencias están dadas por su cercanía al poder y a la hegemonía, transformándolas en distintas esferas públicas fuertes o débiles que se contraponen, denominadas las “esferas contra-públicas”.

costumbres de los indígenas, las mujeres tenemos que decir cuáles costumbres son buenas y deben respetarse y cuáles costumbres son malas y deben olvidarse (CHI01-s/f:15).

El relato de Paula y sus demandas de derechos para las mujeres chorotegas frente a la violencia doméstica es una apelación hacia lo público aunque arraigado a un asunto considerado “doméstico” desde los binarios del género. Responde por una parte a lo “personal es político” clásico de los movimientos de mujeres y feministas, pero también muestra un hecho común al surgimiento de demandas específicas desde las mujeres indígenas: están ligadas al apareamiento de una figura femenina en los puestos de poder (*una mujer tomó el cargo de Presidenta del PIM*). “También tenemos derechos” es una frase que se repite entre las mujeres indígenas, en cuyas organizaciones las secretarías de la mujer, las áreas de la mujer, o las encargadas de la mujer, tienen al igual que las concejales de Chimborazo, un fuerte énfasis en violencia doméstica y en capacitación y sensibilización sobre derechos humanos para las mujeres<sup>6</sup>. Y también define una temporalidad política que define un “antes” sin derechos y un futuro donde esos derechos se conquistan.

Nash (2002) contradice esta idea de temporalidad política de los derechos específicos de las mujeres indígenas e indica en su texto *Dialéctica de género y proceso laboral en la América de la preconquista, la colonial y la contemporánea* que:

Las funciones laborales de hombres y mujeres en América Central y del Sur por la época de la Conquista variaron por todo el hemisferio en una interacción dialéctica relacionada con el sistema de subsistencia en distintos medios ecológicos, el nivel de formación del Estado y las preferencias culturales de los pueblos. El militarismo y la creciente separación de los papeles de los géneros favorecieron la movilidad de los hombres, conduciendo a una creciente disparidad del poder y el control de los recursos (2002:224).

Nash refiere también en su cita a la correlación entre los binarios políticos, económicos e identitarios en la idea que funciones laborales, poder político y roles de hombres y mujeres tenían formas de confluencia en el período de preconquista.

Frente a la problemática conceptual de los binarios del género, planteo otros elementos para la discusión: la relación entre binarios y la economía política, delimitada para

---

<sup>6</sup> Ward Stavig explica los cambios significativos y violentos que produjo la religión cristiana en las relaciones matrimoniales y de pareja en los Andes, a través de la conquista y evangelización, con la prohibición del llamado “matrimonio a pruebas” que dejaba la autonomía sexual en manos de tanto hombres como mujeres. Nota de Bárbara Grünenfelder.

efectos de esta investigación como “proyectos de desarrollo”; y entre binarios y espacios políticos institucionales (estatales en tanto representación política):

Las compañeras quieren constituir espacios separados para las mujeres, como secretarías de género y desarrollo, cada vez siguiendo moda<sup>7</sup>, como secretaria de agua, de recursos naturales, siempre bajo un paradigma de fragmentación. El Estado y los grandes poderes usan esto para dividirnos, pero esto no es complementariedad, no es interculturalidad, es fragmentación (...) la complementariedad es construir espacios armónicos para la vida, hombre complementa la tierra y tierra complementa al hombre y a la mujer, pero (...) del área técnica de los proyectos sólo tienen enfoque de capacitar a la mujer, cuando debieran capacitar a la pareja (Entrevista QDE/01, Quito 2009)

La supuesta división público/privado como espacios masculino/femenino, es una construcción teórica de muy poca utilidad en nuestro contexto [de mujeres indígenas mazualas] considero que es más útil analizar los espacios de participación política de las mujeres a partir de la idea de campo (...) las luchas de las mujeres estaban fuera de la ‘política’ entendida como campo legítimo (...) un *campo legítimo* [en cursivas en el original] de la política, con jerarquías, especialistas y estructura propia (..) que está estructurado a partir de una jerarquía institucionalizada que confiere prestigio y poder, que han sido ámbitos de la acción masculina (Oehmichen, 2000:95)

Volviendo al análisis inicial de los binarios, comparto lo expresado por Chiappari<sup>8</sup> (2001) quien utiliza la noción de “política de género del espacio” en vez de la noción dicotómica público/privada. El autor, quien investiga en contextos de mujeres indígenas en Guatemala, propone un análisis más complejo y dialéctico para la política de género del espacio que la reificación y promulgación de la división de género exclusivamente en el espacio de las esferas pública y privada (Chiappari, 2001). Esto no implica que la dicotomía desaparezca como concepto cultural que influye en el comportamiento de las personas. “En la realidad vivida por las mujeres pobres, los ámbito público y privado se funden en una relación continua, que refleja la vida en lo íntimo, político, material y cultural. Los problemas sociales no se conciben en términos dicotómicos, o en una diferenciación entre las cuestiones prácticas y estratégicas, estas abstracciones no pueden explicar una realidad que es compleja y diversificada” (Cubitt y Greenslade, 1997 citados por Chiappari, 2001:3).

---

<sup>7</sup> Se refiere a “modas de la cooperación” , temas que se posicionan en la agenda de la cooperación, muchas veces de acuerdo a las necesidades e intereses de los países donantes y no de los países receptores, a los que las instituciones públicas y ONGs locales deben adaptarse para mantener y conseguir recursos. Los temas de género fueron moda, así como los temas de comunicación y desarrollo que actualmente han sido desplazados por cambio climático, agua y calentamiento global. Ver Grünenfelder (en prensa a).

<sup>8</sup> Excepto mención al contrario, la traducción de todas las citas en inglés de este texto son responsabilidad de la autora.

Más importante aún para Chiappari (2001) el problema de la dicotomía público/privado no es la existencia de estos ámbitos de por sí, sino tres supuestos comúnmente aceptados: 1) que estos ámbitos son absolutamente independientes y no interactúan unos con otros, 2) que están intrínsecamente ligados con cada esfera, de forma que el ámbito privado es exclusivamente de las mujeres, y el público exclusivamente masculino, y 3) que estos campos son separados pero iguales, y por lo tanto, el control de las mujeres en la esfera doméstica es igual al control masculino sobre lo público (Bourque y Warren, 1981 citados en Chiappari, 2001:3). El autor apunta a una cuestión importante para esta investigación: la forma cómo se estructuran y la forma cómo funciona cada espacio público y privado. Fundamentalmente también, la cuestión de la agencia de las mujeres indígenas en cada espacio.

### **Binarios políticos, ideologías de género y Estado**

Esta supuesta dicotomía entre lo público y lo privado conduce a la exploración de la interrelación entre género e instituciones y organizaciones sociales del Estado nacional. Propongo además entender esta relación entre género y Estado no como una tensión binaria de hombre/mujer sino como proponen Salazar y Pinto (2002) para quienes los cambios históricos en la correlación interna del género no son problema de dos (hombre y mujer) sino de tres y en ese triángulo, el “convidado de piedra” es el sistema social (Estado + Mercado). Y en el caso particular de esta investigación interactúa además el triángulo Etnia + Estado + Género. Esta tensión permite ubicar un borde del binario productivo/reproductivo entendiéndolo en su dimensión histórica y desde la economía política, ya que es un punto donde género, clase social y etnia convergen.

Desde una perspectiva histórica y pensando el binario público/privado como un campo de lo político, García y Dalla-Corte (2006) evidencian que el Estado Nacional se construyó a partir de la dicotomía público/privado, que a su vez definió una estructura del derecho donde se perpetuó y legitimó la división de roles entre hombres y mujeres. La modernización del Estado, marcó una ruptura con la inclusión informal y esporádica que las mujeres habían tenido hasta ese momento, ya que siempre estuvieron presentes en lo público, aún antes de ser consideradas ciudadanas. Los nuevos Estados Nacionales promovieron la valoración de las “matronas”, el rol impuesto a las mujeres como



madres de los futuros ciudadanos que debían ser educadas para criarlos, pero esto no constituyó reconocimiento de sus derechos políticos (García y Dalla-Corte, 2006). Sin embargo, desde otras prácticas y sentidos, y en muchos casos, constituidas en fuertes esferas contra-públicas (Fraser, 1997) con prácticas y estrategias políticas diferenciadas, las mujeres estaban disputando espacios. Ellas aparecen fuera del tradicional espacio de la política y de la ciudadanía, pero no así del espacio de lo público y de la toma de decisiones. Su participación social en grupos de caridad y de servicio, religiosos, literarios y culturales, y otros espacios asociativos constituyeron un aprendizaje de lo público que promovió luego la demanda por sus derechos específicos de mujeres (Ver: Pérez y De la Nogat, 2005; Manarelli, 2006)

Por otra parte, el Estado, para García y Dalla-Corte (2006) produjo un único y sesgado concepto de feminidad vedado a las clases populares, construido y promovido desde un poder hegemónico constituido por los varones de clase alta que estaban “pensando” al Estado. En este punto se define “otro” lugar de convergencia del binario femenino/masculino con lo político y lo re-productivo en un marco ideológico de género. Esta construcción histórica sin embargo, excluyó de la “femineidad” y de la “maternidad” hegemónica (claves identitarias en América Latina) con un claro sesgo de clase, a las mujeres indígenas, las pobres, las homosexuales, y a todo el largo etcétera de las mujeres excluidas. En la misma línea, Radcliffe y Westwood (1999) indican que “en los discursos sobre la ‘mujer moderna’, los Estados identificaron a las mujeres en roles de reproductoras, agentes en el desarrollo comunitario y manejo de crisis domésticas, espacio de acción distinto a un espacio de derechos propios, ya que la ciudadanía se entendía como masculina, basada en la dicotomía público/privado, femenino/masculino” (1999:207).

Más contemporáneamente, se ha descrito a las mujeres ubicadas en el espacio público/político como "supermadres", atendiendo las necesidades de su gran familia en otra casa más amplia: la nación, el municipio, su lugar de trabajo, etc., donde lo público -a través del trabajo comunitario u organizativo- es desde muchos puntos de vista una extensión de las tareas que socialmente se han relacionado con lo femenino (Chaney, 1979). Un énfasis positivo en este planteamiento sería valorar el papel de la “maternidad social” -aún desde una noción hegemónica- y la importancia de las mujeres para la vida de la comunidad.

La noción hegemónica de maternidad informa también el cruce de etnia, género y clase en los binarios identitarios, económicos y políticos, y define, desde una mirada esencialista y estática, qué elementos quedan desplazados o incluidos dentro de ellos. La maternidad es parte de la construcción de imágenes de la identidad femenina binaria entonces ¿desde qué noción de “maternidad” se está hablando?, ¿quién habla y por qué circula esta imagen?, ¿qué imágenes tiene la noción de maternidad usada para caracterizar a las mujeres políticas como “supermadres?”. ¿Esta noción de “supermadres” incluye la maternidad indígena o se expresa nuevamente desde una noción hegemónica de la maternidad?, ¿son “supermadres indígenas” las concejalas indígenas de la provincia de Chimborazo?

Una tensión expuesta desde una dimensión distinta, aunque no contradictoria, es la de Guiomar Dueñas (2006) para quien la acción de las mujeres en América Latina se enmarca dentro de un sistema de género en el que se conceden ciertos derechos a las mujeres pero manteniendo intacta la división “sexual” del trabajo<sup>9</sup>. Este punto es interesante desde la construcción de los binarios ya que explicita su fuerte interrelación y la economía política desde el género y la poscolonialidad. En este sistema de género la centralidad de la maternidad es indiscutible, pero esta división público/privada que determina una preocupación de las mujeres por los asuntos domésticos ha sido su justificación para actuar en política (Dueñas 2006). Chambers (2003) es precisa en señalar que: “la ideología de lo doméstico afirmó las capacidades de las mujeres y elevó el valor atribuido a sus roles tradicionales, pero simultáneamente restringió el tipo y la aptitud de su actividad” (2003:320). Es decir, lo doméstico y la maternidad han sido la llave y la puerta de acceso de las mujeres para participar en lo público, dadas las relaciones imperantes de género, que permitieron la producción de un espacio político previamente vedado a las mujeres en sociedades patriarcales de hegemonía masculina. Dueñas entrega un elemento clave para cuestionar ¿ha sido la extensión social de la maternidad y las labores domésticas una imposición a las mujeres? y ¿cómo ésta ha sido contestada?. Quisiera insistir en el carácter de resistencia que delinean las nociones de Dueñas ya que explicita un lugar histórico donde distintas categorías con-fluyen,

---

<sup>9</sup> Mientras que cada cultura conoce una división del trabajo según el género (no necesariamente binario), la noción occidente-patriarcal y binaria de una existencia universal de la división “sexual” del trabajo incluye, de manera no explícita pero intrínseca, la presunción de que cualquier actividad hecha por mujeres tiene menos valor económico y social. Nota de Bárbara Grunenfelder\_Elliker.

disputan y se re-producen, y al mismo tiempo, establecen un espacio de suspenso desde donde se constituyen posibilidades de sub-versión al discurso hegemónico.

La noción que caracteriza las tareas de cuidado desde su carácter patriarcal y subordinado, y por tanto, circunscritas a lo privado, aportada por Chaney y Dueñas, debería ser complejizada desde la noción de Nash (2001) quien explica que desde estas miradas se ha olvidado que las normas patriarcales obligan al hombre al cuidado de las mujeres subordinadas y los niños, por lo que sustituye el concepto de patriarcado<sup>10</sup> por el de “hegemonía masculina”, ya que al cruzar la variable etnia con clase y género, hombres con distintos intereses de clase generan “alianzas de hombres”, es decir, “códigos recurrentes en que el control patriarcal sobre las mujeres se comunica entre hombres con distintos intereses de clase ofrece fundamento para una alianza de los hombres contra las mujeres” (Nash, 2001:227). Puntualmente según Nash: “el uso universal de ‘patriarcado’ distorsiona la evidencia cuando sugiere que la existencia de la dominación masculina fue previa y universal” (2001:16) y también esconde los bordes y fisuras del binario público/privado cuando se enfrenta a un contexto indígena, y en este caso particular, esconde un entendimiento continuo desde el mundo indígena y el mestizo de un supuesto papel subordinado de las tareas “femeninas”.

Todos estos desarrollos teóricos permiten ver que las mujeres se encuentran con que existen ciertas “ideologías de género” que circunscriben su acción. En ese sentido, género es entendido como papeles de hombres y mujeres, ya que mirar género como proceso distinto a roles implicaría por ejemplo, que el Estado cuestione su propia estructura patriarcal. Aun más, en la misma definición ideológica de las nacientes naciones, o de lo que se denomina Estados Nacionales, las mujeres, los pueblos indígenas y los otros grupos que pueblan el territorio, como los afrodescendientes, quedan excluidos aunque “inventados” y estereotipados en las imágenes de nación mestiza y masculina, y de las identidades de género hegemónicas, producidas por las élites criollas. Para el caso de Ecuador, Radcliffe (1999) alude a las imágenes de Hombre Mestizo/ Mujer Blanca (*Mestizo Man and White Woman*) para la imaginaria racial-nacional ecuatoriana, que evidencian que la racialización de las identidades

---

<sup>10</sup> Heidi Hartman (1979) critica la noción de patriarcado por ahistórica y universalista. Define patriarcado como el conjunto de relaciones sociales que tiene una base material y en la cual hay relaciones jerárquicas entre los hombres y solidaridad entre ellos, lo que les permite dominar a las mujeres. Esta sería la base material del patriarcado (el control de los hombres sobre las mujeres) que en la esfera de la producción niega el acceso a las mujeres a los recursos productivos y restringe su sexualidad.

nacionales es significativamente *generizada*, resultando en mujeres y hombres demandando diferentes identidades racial-nacionales para sí mismos.

### **Apuntes para el debate inicial del desarrollo y género**

Las relaciones entre género y Estado nacional tienen un paralelo en las dinámicas del desarrollo y, en ese sentido, alimentan el debate del binario productivo/reproductivo desde la economía política, pero también, informan sobre el binario público/político en la medida en que el desarrollo, y más específicamente las intervenciones del desarrollo son también un campo político.

Empiezo por delinear la interrelación problemática entre economía y política como instituciones sociales de las relaciones de género, teniendo como marco el cuerpo teórico amplio que se ha denominado como “teorías del desarrollo”. Donde confluyen diversas y encontradas disciplinas como la economía, las relaciones internacionales, el derecho, la sociología y otras. Particularmente, aludo a teorías del desarrollo desde el profundo, larguísimo y complejo debate sobre “el desarrollo” en la antropología y los estudios de género.

Se ha propuesto, por ejemplo, que el desarrollo es una representación de la realidad. Más específicamente, una representación del Tercer Mundo (y de las Mujeres del Tercer Mundo). Como lo plantea Escobar (1999) el desarrollo es: “una producción de discurso bajo condiciones de desigualdad en el poder, que Mohanty y otros denominan ‘la jugada colonialista’” (Mohanty, citada en Escobar 1999:42). Escobar prueba que el desarrollo no es un concepto en duda, aunque se busque adjetivarlo (“otro desarrollo”, “desarrollo participativo”, “desarrollo socialista”, etc) y más aún que es un concepto inevitable en tanto la realidad ya “ha sido colonizada por el discurso del desarrollo” (1999:36)

Ruiz y Serna (s/f) enumeran la división de la historia del desarrollo propuesta por Escobar (1999) en cuatro paradigmas teóricos: a) la teoría de la modernización convencional, con etapas de desarrollo y prescripciones específicas, modelos, el apareamiento del “Tercer Mundo” que debe convertirse en primer mundo: una visión propia de los años 50, 60 y 70; b) la etapa de la teoría de la dependencia como crítica de la modernización, que es vista por Escobar como una crítica al capitalismo pero no al

desarrollo, donde el subdesarrollo es causa de las relaciones de vinculación de los países del Tercer Mundo con la economía mundial, por lo que se debe cambiar esas relaciones de vinculación y las relaciones internas de explotación, c) la crítica postestructuralista y d) la reacción al análisis postestructuralista, proveniente de una teoría social distinta—el postestructuralismo—diferente a la teoría liberal y al marxismo. La aplicación de estos paradigmas al desarrollo plantea diferentes preguntas, y produce distintos actores y respuestas o prescripciones.

Desde las teorías del desarrollo económico de los años cincuenta hasta el "enfoque de necesidades humanas básicas" de los setenta -que ponía énfasis no sólo el crecimiento económico per se como en décadas anteriores, sino también la distribución de sus beneficios-, la mayor preocupación de teóricos y políticos era la de los tipos de desarrollo a buscar para resolver los problemas sociales y económicos (Escobar, 1999:35).

Ruiz y Serna aluden también al instrumento a través del cual se “aplica” el desarrollo: la planificación del desarrollo. “Las elites y las contra-elites encontraron en la planificación una herramienta para el cambio social que no sólo les era indispensable sino irrefutable debido a su naturaleza científica” (s/f:18). La planificación, para las autoras, genera distintas estrategias donde se ubican: el énfasis en el crecimiento y la planificación nacional de los ‘50, la revolución verde y la planificación sectorial y regional en los 60’ y 70’, las “necesidades básicas” y la planificación local en los 70’ y 80’, el medio ambiente para el desarrollo sustentable o sostenible, la incorporación de las mujeres “con la equidad de género” en los 80’ y 90’. Todas estas estrategias asumen que el desarrollo es posible, necesario, y factible; y que se planifica, implementa y evalúa a través del conocimiento *experto*<sup>11</sup>.

Sin embargo, las discusiones a las que alude Escobar han planteado el desarrollo como un asunto global dejando por fuera el debate de género y desarrollo. Paralelamente propongo seguir una clave de lectura en los temas de desarrollo que permita delinear los dos binarios productivo/reproductivo y público/privado en el debate siguiente; tanto como un hilo secundario de argumentación como un lugar

---

<sup>11</sup> Grünenfelder (en prensa a) complejiza la noción de experto utilizada por Ruiz y Serna, definiendo una diferencia entre el “experto arcaico”, de involucramiento personal y a largo plazo con una región y con un grupo determinado de personas, y el consultor “optimador” sujeto al continuo “huso horario” físico y cultural (en prensa a:9).

trincheras/barricadas/aduana (Front Line/ Border Post de Bhabha) donde estas distintas categorías con-fluyen, disputan y se re-producen<sup>12</sup>.

Desde la dinámica relación de lo re-productivo (y las categorías binarias identitarias masculino/femenino) Nash (1981) y Schneider (1977) critican los modelos dualistas y unilineales de desarrollo desigual visto desde una perspectiva única Norte-Sur y Este-Oeste planteadas por Wallerstein o Frank, y determinan que estas explicaciones teóricas son insuficientes para señalar diferencias internas de un país o región, como son las variables de clase, género, étnia, etc. Nash y Schneider introducen entonces la mirada diferenciadora de los impactos globales del desarrollo desde una perspectiva de género, Nash sobre los sistemas capitalistas mundiales, mientras Schneider lo hace sobre sistema mundial precapitalista.

Grünenfelder aporta una mirada “desde dentro” de las entidades de desarrollo y su producción de políticas de desarrollo e introduce la noción de “reciclaje” para calificar el uso de patrones occidentales de conocimiento y relaciones de producción desde discusiones teóricas muy anteriores, práctica que tiene un gran impacto en los “enfoques” de género. La investigadora prueba que la reflexión sobre los asuntos de género en el desarrollo fue temprana pero no estuvo considerada en los debates teóricos. Acompañada con una importante bibliografía, ubica los primeros trabajos sobre género y desarrollo a finales de la década de los '60 y explicita que “su trabajo, cuando no fue simplemente ignorado por quienes desde los años '70 se enfocaron en transformaciones agrarias, fue usurpado -sin crédito debido- por los subsecuentes críticos del desarrollo emergentes en los años 1990” (en prensa a:12)

Intento una pequeña tipología de estudios sobre efectos del desarrollo en género y mujeres construida desde la revisión bibliográfica de Grünenfelder, útil para contextualizar esta investigación:

- 1) Estudios sobre efectos de la colonización europea sobre sociedades no occidentales, imposición de patrones europeos de primogenitura masculina y control patriarcal de mujeres, y su efecto en el derrumbe de las sociedades indígenas (Bunster 1980, Gailey

---

<sup>12</sup> A falta de una noción más completa, traduzco como aduana *border post* porque “frontera” deja fuera la noción de “suspense” y “dudoso” que implica un puesto fronterizo como lugar del límite y control interno; y trincheras/barricada para incorporar la noción de “resistencia” que implica *front line*.

1987, Handwerker 1974, Leacock 1972, Ortner 1981, Pomeroy 1988, Weiner 1976, 1986, 1989).

2) Trabajos etnográficos entre poblaciones involucradas con agencias de desarrollo y el análisis de políticas de desarrollo, relaciones entre tecnologías dependientes de una intensiva inversión de capital y género (Benería y Sen 1986 [1981], Butler y Santos 1985, Cohn, Word y Haag 1981, Deere 1982, 1987, Garrett et al 1986, Marshall 1984, Mencher 1966, Mencher y D'Amico 1986, Nash 1980, Phillips 1987, Radcliffe 1990, Safilios-Rothschild 1985, Sen y Grown 1987, Word y Haag 1981).

3) Relaciones entre centros industrializados y procesos económicos transnacionales, segmentación y manipulación de la fuerza laboral en un escenario de capital altamente concentrado y móvil (Fernández-Kelly 1983, Leacock 1986 [1981], Mullings 1986, Nash 1979, 1980, 1988; Nash y Nelly 1983, Stevens 1987).

4) Transculturación de sociedades no occidentales, imposición de roles de género y de relaciones productivas y reproductivas euro-estadounidenses, en el contexto de sociedades afectadas por la introducción de trabajos asalariados en venturas transnacionales (Aguiar 1983, Bunster, Chaney y Young 1985, Elu de Leñero 1980).

En este punto, aparece evidente la inter-relación entre los binarios productivo/reproductivo y público/privado como campos económicos y políticos, con lugares trinchera/barricada o aduanas de confluencia y articulación de las distintas categorías políticas, económicas e identitarias que imprimen los binarios. Articulación que tiene un contexto en la economía política y particularmente, en la economía política del desarrollo.

### **Ideologías estatales de género y producción de binarios**

En este contexto relacional entre categorías desiguales de género se hace evidente la reproducción, tensión y la disputa entre las ideologías de Estado y Desarrollo y la producción de categorías binarias de género, en este caso, de mujeres. Luna (1994:41) propone que esta situación se analice usando una periodización histórica:

- El Estado Oligárquico y la Familia (1870-1930). El control de la Iglesia sobre la educación, la vida y los cuerpos de las mujeres. El significado de la reproducción y la producción en sociedades multiétnicas y mestizas. La ausencia de ciudadanía y las diferencias sociales y de género. El antecedente paternalista de Uruguay.

- De la servidumbre a la dependencia (1930-1950). Las luchas sufragistas y las políticas populistas: la ciudadanía, la participación política; modernización sin modernidad. El paternalismo estatal o el inicio de una relación funcional entre las mujeres y el Estado. Imaginario en torno a la madre: el caso argentino. El conservadurismo de la "mujer moderna": el caso colombiano.
- Políticas anti-reproductivas (1960-1970). El desarrollo y el control de la población. Los clubes de madres como estrategia de control estatal y como significante de deberes de género. Las Reformas Agrarias.
- El feminismo y la política sexual de lo privado (1970-1980). La institucionalización de la igualdad: la incorporación de las mujeres al desarrollo y la educación. El autoritarismo y el inicio de las luchas por la vida y la democracia. La intervención de los organismos no gubernamentales internacionales.
- La democracia, la crisis y la sobrevivencia (1980-1990). La institucionalización a través de las políticas públicas para las mujeres. Las experiencias de intervención desde el movimiento social. Casos de Brasil, Argentina, Chile, Nicaragua, Colombia.

Me gustaría hacer un énfasis en cómo Luna va entrelazando ciertas imágenes construidas sobre la mujer con la evolución histórica del Estado y la aparición a partir del período 1970 – 1980 de las ONGs nacionales e internacionales y su *intervención* en clave de binarios y su re-producción. Pero también, en cómo este proceso fue siendo contestado desde las mujeres en los distintos países. Particularmente es notorio el énfasis en “políticas públicas para las mujeres” desde los años 80’ que marca una suerte de “administración” de los temas de mujeres desde la economía política del Tercer Mundo. Un auge relativamente reciente y enlazado con las políticas de ajuste del Consenso de Washington<sup>13</sup> en un contexto de crisis económica, política y social de América Latina.

---

<sup>13</sup> El Consenso de Washington fue un paquete de 10 políticas económicas aplicadas por el FMI, creadas para afrontar la crisis de deuda externa que tenían los países latinoamericanos, en acuerdo de mayoría de las instituciones de investigación y de agencias involucradas en la formulación de políticas públicas para el desarrollo. Las 10 “medidas” fueron: disciplina fiscal; una re-organización del gasto público para canalizarlo hacia la atención médica básica, la educación primaria y la infraestructura; reforma fiscal para reducir las tasas marginales de impuestos y aumentar la recaudación; liberalizar las tasas de intereses; sostener un tipo de cambio “competitivo”; eliminar las restricciones cuantitativas por sobre el comercio y convertirlas en restricciones arancelarias; liberalizar el flujo de inversión extranjera directa; privatizar las empresas estatales; eliminar las barreras a la entrada y salida del mercado reduciendo las trabas legales innecesarias; y fortalecer los derechos de propiedad privada. Para una visión crítica desde el interior del pensamiento de FMI: Williamson (1997)



En este “descubrimiento” de las mujeres por parte de las políticas públicas y el accionar del Estado, comienzan a jugar elementos históricos y culturales, las ideologías de género del Estado y de los organismos multilaterales de desarrollo, con sus alcances y limitaciones, y los imaginarios sobre las mujeres que tienen los grupos en el poder, que serán elementos orientadores y productores de cuestiones de género. En particular, de una específica batería metodológica expresada en los distintos “enfoques de género” que serán usados para *intervenir* la realidad. Y es posible también que configure un campo de administración poscolonial y de saberes dominantes sobre las mujeres y de lo étnico. Y particularmente, es aquí donde los binarios polares estructurantes del género: femenino/masculino como roles sexuales separados y contradictorios, asociados a un impermeable y homogéneo productivo/reproductivo, y políticamente a una esfera pública masculina y a otra esfera privada, doméstica y subvalorada, juegan un papel significativo, más aún por el intento universalizante de trasladar esta estructura hacia contextos indígenas.

En lo particular, pese a la “carga” de género que contienen hoy las políticas, planes y programas estatales y las intervenciones del desarrollo, es posible, que como Gloria Bonder indica 12 años atrás sobre la intervención del Estado, que el género esté siendo utilizado no como una categoría de análisis de los procesos y fenómenos sociales sino reducido a una cuestión de identidades y roles (Bonder, 1998). Quizás también implique las limitaciones en términos de binarios, al reducir los temas de género a lo femenino/masculino, dejando por fuera el análisis de los binarios político y económico. En un sentido más político, como afirma Nancy Fraser (1997 y 2002) en cuestiones de incorporación de género no está claro que temas de justicia de género y de luchas por el reconocimiento sirvan para profundizar y enriquecer las luchas por una redistribución más igualitaria y más aún, en el contexto del ascendente neoliberalismo, es posible que el reconocimiento sirva para desplazar a la redistribución.

En el mismo sentido, la lideresa indígena chorotega Carmen expresa la importancia del reconocimiento a la identidad indígena y sus formas específicas pero también, redistribución, que demanda de la “sociedad nacional dominante”:

Queremos mantener nuestro propio sistema de justicia indígena, pero también queremos igualdad de oportunidades para acceder a los sistemas de justicia occidental, a la seguridad ciudadana, a estilos de vidas saludables, a la información y educación de la sociedad nacional dominante” (PIM01-18/04/2007).

Desde el debate de redistribución v/s reconocimiento en el que se han insertado los más recientes debates en torno al género en el desarrollo (y su economía política), es necesario evidenciar los efectos de las relaciones económicas en sociedades donde las mujeres tienen una posición económica dependiente. Saffioti (2000) demuestra que el status inferior de las mujeres es funcional al sistema económico mundial. Guérin (2005) define como paradoja de la economía la consideración de las mujeres como “improductivas” y relegadas a la categoría de las personas “inactivas” y “dependientes”. Las implicaciones teóricas y políticas de esta afirmación consagran la inferioridad de las mujeres, generando un círculo vicioso que les ha impedido acceder a los derechos civiles y políticos. Sara Rosales (PNUD, 2008) cuestiona la objetividad del *Homo Economicus* y expresa que la economía ortodoxa partiría de cinco supuestos errados: 1) las mujeres se casan y tienen hijos; 2) las mujeres son o serán dependientes de un hombre, 3) las mujeres son o serán amas de casa, 4) las mujeres son improductivas en la fuerza de trabajo y 5) las mujeres son irracionales y no pueden tomar decisiones económicas<sup>14</sup>. Clara expresión de la articulación binaria económica, política e identitaria.

Particularmente Nash (2001) indica que la explotación de género tanto en el centro como en la periferia está agravada con la explotación racial de los países de la periferia integrados del sistema económico mundial (2001:31) y, que esta coyuntura, deprime la posición de la mujer y de las minorías en el mercado del trabajo de los países del centro industrial cuando éstos entran en una competencia directa en las zonas de procesos exportadores. Binarios impermeables de lo productivo/reproductivo que marcan una experiencia de subordinación femenina en la articulación de los binarios políticos y económicos.

Diane Elson (2003) es explícita en señalar que la incorporación masiva de la mujer al mercado de trabajo, a partir de la década de los 80', dispara las tasas de participación laboral de las mujeres latinoamericanas. La principal característica es una nueva división del trabajo que Elson describe claramente: “se reubica la producción de los países desarrollados hacia los países en vía de desarrollo y grandes masas de

---

<sup>14</sup> Otras economistas europeas denuncian los sesgos en el pensamiento económico (Gardiner, 1999; Mayordomo, 2000; Carrasco, 2006, Pérez, 2006). Mientras Jubeto (2009) apunta a la creación de metodologías en la economía que evitan analizar las relaciones de poder entre los agentes económicos.

mujeres jóvenes se emplean en empresas de confecciones y de productos electrónicos dirigidos al mercado internacional” (Elson, 2003 citada en López 2006:53-89). Estas mujeres constituyeron (y lo siguen haciendo) una fuerza laboral mucho más barata y no sindicalizada. Finalmente, el principal problema de las ideologías de género<sup>15</sup> en el Estado es que reproducen una cierta subvaloración de cualquier papel ocupado por las mujeres, y es aquí que reside, por ejemplo, la ruptura con la equidad y equivalencia de los roles que prevalecían en las sociedades indígenas precolombinas. En este sentido, informan la articulación más férrea de las distintas categorías binarias donde asuntos de exclusión, etnia y género se producen y superponen, y delimitan por tanto, un lugar de trinchera/barricada de los binarios del género.

### **Binarios, mujer y género en el desarrollo**

Las cuestiones sobre el desarrollo y el Estado son elementos claves para ir configurando la forma en la que se producen y se relacionan categorías binarias en el marco de las instituciones y organizaciones sociales de las relaciones de género. Introduciendo además un elemento anexo: la forma cómo estas instituciones y organizaciones de género configuran nociones binarias, universales, hegemónicas y parciales que intentan ser trasladadas a contextos indígenas en el marco del “desarrollo”. Aún más, durante varias décadas de historia de la cooperación para el desarrollo, y de las políticas nacionales de desarrollo, se ha promovido e intentado incorporar a las mujeres como sujetos activos en este campo, invisibilizando el peso de las ideologías del Desarrollo y su relación compleja con el género, particularmente en contexto indígenas.

Un ejemplo de ello son, por ejemplo, las controversias políticamente correctas en las instituciones de desarrollo quienes, junto con demandar igualdad de derechos entre hombres y mujeres mantienen las resistencias al género como elemento de análisis. Esta afirmación contiene varios ámbitos posibles de análisis, por ejemplo: a) las organizaciones internacionales de desarrollo y las dinámicas de la cooperación internacional al desarrollo, b) las políticas de desarrollo a nivel nacional y local, c) los y

---

<sup>15</sup> Para este texto, ideologías de género son “las representaciones que tanto en un plano simbólico como imaginario justifican un determinado orden de género, estableciendo así una vinculación entre lo social y lo subjetivo; se expresan tanto en las creencias del sentido común como en las religiones, y también en muchos discursos “científicos”, de ahí su enorme incidencia y perdurabilidad” (Documento PRIGEPP Argentina, 2007).

las operadoras de desarrollo (funcionarias/os en el sentido de “operadores” de política pública), y d) las instituciones locales, como las ONGs que ejecutan “el desarrollo” a nivel territorial (local o nacional) entre las principales<sup>16</sup>. Todas estas cuestiones acerca de los distintos ámbitos y actores que construyen lo público desde el desarrollo, sin duda importantes, y por tanto, un campo posible de análisis y de exploración, serán dejadas fuera de esta investigación. Hago explícitos los límites porque considero necesario evidenciarlos en este intento de construir una mirada “generizada” hacia la práctica del desarrollo, sin duda, en forma parcial.

Exploro en este apartado algunas construcciones conceptuales complejas que se evidencian desde las prácticas del desarrollo. Muchos de estos proyectos de desarrollo están contruidos desde la articulación y producción de los binarios económico, político e identitarios como se muestra en los cuadros 1 y 2, y también un campo productor de significaciones y de trincheras/barricada, conformando una politicidad y la publicidad específica.

Particularmente, es interesante situar el análisis del binario público/privado asociado a lo productivo/reproductivo en contextos donde se aplican las teorías del desarrollo. Considerando además que sustentan la tesis de Rosaldo sobre la oposición de acciones domésticas v/s acciones públicas que sostienen roles, tareas y espacios subordinados para la mujer.

Desde la articulación del binario masculino/femenino con los binarios re/productivo y político (y sus puestos de aduana y trincheras/barricada) es útil el concepto de “jerarquías de género en el desarrollo” de Naila Kabeer (1995) quien explicita que en el pensamiento y la práctica del desarrollo tienen prioridad las nociones masculinas por sobre las femeninas. Kabeer (1990) también hace explícita la discusión sobre categorías de género en el desarrollo, indicando que las resistencias de las personas al trabajo con enfoque de género, tanto operadoras/es como beneficiarias/os, responden a:

---

<sup>16</sup> Se ha cuestionado entre los economistas la concepción de desarrollo como una línea (o etapas lineales del crecimiento) donde se ubican los países, o como una escalera con peldaños. Estas teorías son muy importantes porque estructuran los lineamientos posteriores tanto de la formulación de políticas nacionales como de medidas macroeconómicas como las tomadas por el Banco Mundial y el FMI en los 80’ en América Latina. Mayor información en Todaro (1994), Passé-Smith (1998), Rostow (1998), Lewis (1958), Madison (1998) entre los principales.

a) apelaciones a la cultura y la tradición —como si la cultura y la tradición estuviesen en cierta forma congeladas para siempre y no en un constante proceso de cambio—; b) acusaciones de imperialismo cultural occidental —como si las mujeres del Tercer Mundo fuesen en cierta forma incapaces de realizar un análisis autónomo de su propia situación—; c) temor a que el reconocimiento de las relaciones de poder dentro de la familia ponga en peligro a la institución, en vez de ser un paso en favor de un mayor igualitarismo; d) y, por supuesto, "humor" despectivo y franca hostilidad (1990:24).

En este sentido, se alude a una cierta “tradición inventada”<sup>17</sup> de lo ancestral para evitar convenientemente cuestionar asuntos relacionados con la dinámica relación de poder entre hombres y mujeres, y en el ejemplo de Kabeer, a la relación de poder entre operadoras y operadores de desarrollo, género, y beneficiarias/os de proyectos de desarrollo.

Otro elemento son los sesgos. El sesgo (*bias*) masculino en el desarrollo incluye prejuicios y discriminación en el nivel consciente y la percepción inconsciente, según Elson (1993), para quien las estructuras económicas y sociales con sesgo masculino, y los modelos teóricos que neutralizan categorías (por ejemplo, agricultores, empleados, siempre en masculino), o relaciones interpersonales (como las que funcionan dentro de los hogares) hacen invisibles las relaciones de género, tanto como considerar que el desarrollo está libre de conflictos de género y que es igualmente beneficioso para los hombres y las mujeres. El uso de estas categorías con sesgo masculino incrustadas (e implementadas) en las políticas de desarrollo hace que las voces de las mujeres y sus preocupaciones sean silenciadas (Elson, 1993).

Sin intentar un análisis exhaustivo, y como complemento de los conceptos de jerarquías de género de Kabeer y sesgo de Elson descritos a nivel teórico, un buen concepto desde Warren y Bourque (1991) es “ideologías internacionales sobre el desarrollo” definido como “controvertidas construcciones culturales con importantes implicaciones políticas para todas las partes involucradas” (Warren y Bourque, 1991:300).

Warren y Bourque (1991) cuestionan dos tendencias que denominan irónicas: una es el llamado a integrar a las mujeres en el desarrollo sin tomar en cuenta que las

---

<sup>17</sup> La clásica noción de “tradición inventada” de Hobsbawm y Ranger (1998 [2002]) se refiere al “conjunto de prácticas, regidas normalmente por reglas manifiestas o aceptadas tácitamente y de naturaleza ritual o simbólica, que buscan inculcar ciertos valores y normas de comportamiento por medio de la repetición, lo que implica de manera automática una continuidad con el pasado (...) estas prácticas intentan normalmente establecer una continuidad con un pasado histórico conveniente”.

mujeres siempre lo han estado -en el sentido de haber quedado atrapadas en las corrientes de cambio-, intentando entender y respondiendo con múltiples identidades, afiliaciones y preocupaciones (ver cuadro n° 1); la otra tendencia irónica es la complejidad del concepto “desarrollo” para transmitir una direccionalidad de cambio (desarrollo en “un sentido” como en las señales de tránsito). Este último sentido transmite una serie de significados problemáticos que van desde lo evolucionista (de primitivo a desarrollado) a lo psicobiológico (en el crecimiento del individuo, de la infancia a la edad adulta), a la concepción que define progreso desde una visión occidental (de tradicional a moderno) y por último, a una tendencia acrítica que responsabiliza a las mujeres, víctimas de la marginación política y económica, por su propia pobreza (Warren y Bourque, 1991).

### **Binarios económicos: lo re-productivo, el Estado y el desarrollo**

Para situar el contexto de las cuestiones sobre el desarrollo y el Estado, y la forma en la que se producen y se relacionan categorías binarias e identidades de género en un contexto de economía política del desarrollo, es necesario hacer un pequeño (aunque grueso) recuento de las iniciativas y lineamientos entregados a los Estados por organismos multilaterales y el Banco Mundial en relación al género y su implementación en planes, políticas, programas y proyectos, a partir de las recomendaciones de la conferencia de Naciones Unidas (Decenio para la Mujer, 1975-1985)<sup>18</sup>. Cabe señalar que otro hito histórico es la IV Conferencia Mundial de la Mujer (Beijing, 1995) donde los gobiernos acordaron una Plataforma de Acción internacional suscrita por más de 180 países para aplicar estrategias para la igualdad de género, y donde comienza a ser usual el término de *gendermainstreaming*.

Invito a leer este cuadro en clave de binarios económicos, políticos e identitarios, con sus articulaciones y bordes, y fracturas:

### **Cuadro síntesis de dinámicas conceptuales de mujer y género en el desarrollo**

Período	Análisis y nociones conceptuales dominantes/Binarios
---------	--

<sup>18</sup> Calatrava (2002) ubica un antecedente directo a esta iniciativa en la Enmienda Percy a la Ley de Cooperación Exterior de los Estados Unidos, aprobada por el Congreso en 1973, que introducía estrategias de género explícitamente, por primera vez, en los programas de cooperación de un país.

<p>Primeras investigaciones sobre mujer y desarrollo: el decenio de las Naciones Unidas para la mujer (1975-1985)</p>	<p>Atención dirigida al bienestar material de la mujer y a su papel productivo, énfasis en la desventaja de las mujeres respecto de los hombres en términos de ingresos.</p> <p>En este período, se genera información desagregada por sexo sobre: disparidades de género en las remuneraciones y desigualdades en alfabetización y educación, discriminación en los mercados laborales, las desiguales divisiones por género del trabajo no remunerado dentro del hogar, y el bajo valor social y económico asignado al trabajo realizado por las mujeres. Se comprueba la falta de información desagregada por sexo.</p> <p>Reconocimiento de una unidad doméstica ‘natural’ idealizada y cuestionamiento de invisibilidad de los aportes de la mujer hacia a la supervivencia del hogar.</p>
<p><b>Géneros y programas de ajuste estructural. Década perdida (1980 a 1990)</b></p>	<p>Las investigaciones se centran en los impactos de los programas de ajuste estructural y las mujeres. Se demuestra que la carga de la crisis de la deuda y la reforma neoliberal no se repartía equitativamente entre mujeres y hombres.</p> <p>Conceptualización de las unidades domésticas como sitios de ‘conflicto cooperativo’ (Sen, 1987)</p>
<p><b>La ‘feminización de la pobreza’ y aparición de los hogares encabezados por mujeres<sup>19</sup></b></p>	<p>Se estableció un vínculo definitivo entre los hogares encabezados por mujeres y una ‘feminización global de la pobreza’. Se acuña la frase de las mujeres como ‘los más pobres de los pobres’. Se entiende que la jefatura femenina exacerbaba la pobreza, producto de las limitaciones en tiempo y recursos de las mujeres y su triple carga de trabajo (empleo, labores domésticas y cuidado de los hijos) y por discriminación en el mercado laboral. Se explica que por tener ‘proveedor doble’ las mujeres jefas de hogar son más precarias para soportar las presiones de la reestructuración económica neoliberal (CEPAL, 2004).</p> <p>Aparición de la noción de transmisión intergeneracional de la pobreza. Los debates sobre la jefatura femenina del hogar y la pobreza incorporan temas como el ‘poder’ y el ‘empoderamiento’.</p>
<p><b>El ‘empoderamiento’ de la mujer. Principios de los 90’</b></p>	<p>Aparece la noción de ‘empoderamiento’ en el lenguaje de género y desarrollo. Se entiende que la pobreza no es un fenómeno estático, sino dinámico; que los enfoques de mujer y desarrollo MED (que tienden a concentrarse sólo en las mujeres como un grupo homogéneo) deben modificarse por enfoques de género y desarrollo GED (en que se conceptualiza el género como un constructo social dinámico y diverso, que abarca a los hombres tanto como a las mujeres).</p>
<p><b>La pobreza como proceso multidimensional y dinámico: capacidades, activos y medios de subsistencia.</b></p>	<p>Su foco son los activos (investigados por Caroline Moser, 1995 y también 2005 y 2007). Los conceptos clave dentro de la evolución hacia un enfoque holístico de la pobreza incluyen ‘derechos’ y ‘capacidades’ (cuyo principal promotor es Amartya Sen) y nociones de ‘vulnerabilidad’ y ‘pobreza como proceso’.</p>

<sup>19</sup> Aquí es pertinente señalar que este enfoque se parece a la “Cultura de pobreza” postulada por Oscar Lewis en su obra *Los hijos de Sánchez*.

<b>Capacidad de acción, poder y subjetividad (1997 hacia adelante)</b>	Un elemento importante recalcado en las investigaciones es la capacidad de acción y poder dentro de la evaluación de la pobreza, bajo la noción de ‘alternativas’. Las ‘alternativas’ se refieren a la idea de que los individuos pueden tomar decisiones tácticas entre diferentes aspectos materiales, sicológicos y simbólicos de la pobreza
--	---

**Cuadro N°1.** Elaboración personal. Fuente: “Entender la pobreza desde la perspectiva de género”. Fuente: Serie Mujer y Desarrollo n° 52. CEPAL, 2004.

A riesgo de generalizar, el “desarrollo” ha visto al género como un campo técnico/metodológico donde disputan y conviven enfoques como Mujer en el Desarrollo (MED<sup>20</sup>) y Género en el Desarrollo (GED) que tienen una carga ideológica y política no siempre evidente<sup>21</sup>. El resultado ha sido la producción de algunos enfoques desde el género avalados por organismos financieros, bancos internacionales, y entidades que no siempre cuestionan el orden de las cosas y circunscriben al género al terreno de disputa binaria y polar hombres v/s mujeres. Una disputa centrada en temas identitarios femenino/masculino occidentales, universalizando y velando la mirada compleja desde la economía política del desarrollo. Como lo señala Ruiz:

A lo largo de una década, los proyectos y planes impulsados por el MED privilegiaron, básicamente, las estrategias de bienestar y antipobreza, porque generaban menos resistencias en los países e instituciones a la hora de su implementación que las estrategias que tendían a la equidad, ya que no cuestionaban ni amenazaban el poder de los hombres; las agencias para el desarrollo las consideraban estrategias “más seguras” y “menos perturbadoras” (2003:33).

La literatura actual ha dejado de lado la discusión sobre GED y MED para concentrarse en “enfoques” en el sentido de planificación del desarrollo, concepto cuyos alcances han sido descritos en el Capítulo I (en este sentido se alude a la evolución del género desde los proyectos asistencialistas hacia la “planificación” de género como un estadio superior en las tecnologías de desarrollo). Estos enfoques son: de equidad, antipobreza, eficiencia, adquisición y generación de poder. Fassler (2007) distingue

<sup>20</sup> Para efectos de esta investigación, MED tiene como objetivo la integración de las mujeres en el proceso de desarrollo existente mientras que GED busca el "empoderamiento" de las mujeres y personas desfavorecidas y la transformación de relaciones desiguales, en ese sentido se entiende como una superación del MED.

<sup>21</sup> Existe una profusa literatura sobre las diferencias entre MED y GED y una amplia discusión sobre sus efectos, debilidades y fortalezas que no será tocada en este trabajo. En: *Treating Cancer with Bandaid?: The Theoretical Underpinnings of WID*, Naila Kabeer (1995) analiza los supuestos ideológicos que contiene el enfoque Mujeres en el Desarrollo (MED), y establece que MED coincide con las ideologías neoliberales y de la teoría de la modernización, y por lo tanto, no es crítico al modelo de desarrollo entonces vigente.



esquemáticamente tres líneas estratégicas cuyos límites, a la hora de diseñar políticas y planes de acción de género, no aparecen tan claros y definidos: estrategias de bienestar, estrategias de equidad, y estrategias anti-pobreza. Sin embargo, no existe un acuerdo sobre las denominaciones, los límites y las relaciones en las distintas tipologías o conceptos de “enfoques”. Lo que sí está más ampliamente estudiado y clarificado son las relaciones entre conceptos de desarrollo y enfoques de género y cómo estos son aplicados en proyectos y programas nacionales y de cooperación<sup>22</sup>.

El siguiente cuadro trata de relacionar los conceptos arriba descritos, donde de nuevo asuntos binarios económicos, políticos e identitarios emergen con claridad:

### **Evolución de enfoques mujer, género y desarrollo**

<b>Concepto de desarrollo. Binario re-productivo y político</b>	<b>Enfoque de mujer/género. Articulación binaria</b>	<b>Tipos de programas y proyectos</b>	<b>Énfasis. Binario Identitario</b>
<b>Crecimiento acelerado</b> - Crecimiento Económico - Fortalecimiento de la Industria - Construcción de Infraestructura - Estado como proveedor - Centralismo - Capacitación de la fuerza de trabajo	<b>Bienestar</b> Satisfacer necesidades derivadas de su papel de esposa y madre. Se busca el bienestar de la familia y los niños. Centrado en mujeres pobres.	<b>Servicios y programas específicos</b> Programas relacionados con nutrición, salud, economía familiar, atención a los niños, planificación familiar  Construcción de Centros de Salud	Rol productivo de los hombres, necesidades prácticas de mujeres. Mayor acceso a capacitación y recursos. Mujeres vistas desde su rol reproductivo, como beneficiarias pasivas y marginales del desarrollo.
<b>Crecimiento y redistribución</b> Conciencia de que los beneficios del crecimiento económico no se distribuyen equitativamente. Modelo de satisfacción de necesidades básicas como “primer escalón” para el	<b>Autosuficiencia económica</b> Énfasis en la promoción de autosuficiencia económica de la mujer (autonomía) Conciencia de la importancia del papel de la mujer como generadora (secundaria) de ingresos para el	<b>Capacitación en habilidades productivas</b>  Apoyo a microempresas y sector informal.  Atención a la mujer rural.  Programas masivos de planificación familiar,	Las habilidades productivas están asociadas con roles tradicionales (coser, cocinar, cuidar) Se considera como secundario y complementario el aporte económico de las mujeres. Programas o proyectos aislados, específicos, puntuales,

<sup>22</sup> Otro “enfoque” poco conocido en Latinoamérica y específico para desarrollo rural es Mujer, Medioambiente y Desarrollo Sostenible (MMD) que tiene como punto de inicio la Conferencia de Nairobi de 1985. Calatrava (2003) considera que en este enfoque convergen tendencias como el ecofeminismo (sus investigadoras más visibles son Holland-Cunz, Gevara, Shiva, Fox-Keller, Merchant, y Puleo) y el neomarxismo (en particular Mies que confluye con Shiva en algunos escritos).

desarrollo. Inversión en infraestructura Estrategias de creación de empleo	hogar Mujeres vistas como medio para satisfacer necesidades básicas del hogar	como estrategia para el control de la natalidad.	de bajo impacto y productividad. La responsabilidad de la planificación recae en las mujeres
<b>Eficiencia Económica</b> Ajuste estructural y respuesta a crisis económica. Busca aumentar la eficiencia económica y la productividad. Énfasis en exportac. Busca bienestar económico de la población Indicadores para evaluar desarrollo Disminución del gasto social	<b>Mujer como recurso</b> Valorización económica del aporte del trabajo de las mujeres como factor productivo. Mujer como capital humano subdesarrollado, marginal, con necesidad de ser integrado y cualificado. Énfasis en actividades productivas	<b>Integración de la mujer a desarrollo</b> Análisis de actividades productivas de las mujeres y búsqueda de cualificación/ capacitación. Acceso a factores de producción: crédito, comercialización, tecnología apropiada. Proyectos productivos Acceso a empleo Mujeres son recurso para satisfacer necesidades de la comunidad	La labor doméstica aún no se reconoce como trabajo. Doble y triple jornada. Tiempo de las mujeres usado para solucionar la carencia de servicios sociales. Trabajo comunitario no remunerado ni valorado. Los programas o proyectos son marginales, puntuales y de muy bajo estatus institucional
<b>Apertura Económica</b>  Liberalización de la economía. Reforma política e institucional, modernización del Estado y descentralización.	<b>Planeación con perspectiva de Género (PPG)</b> Transición Inicio del cambio: de programas dirigidos a mujeres a la integración estructural de la perspectiva de género. Intento de unir la redistribución económica con la equidad género. Búsqueda de un estatus más alto dentro del Estado, para instancias que trabajan el tema de género.	<b>Institucionalización de la PPG</b> Énfasis en capacitación en PPG a funcionarios del Estado. Trabajo específico por sectores, adecuación institucional e integración del enfoque de género. Producción de estadísticas desagregadas por sexo. Programas específicos necesidades de la comunidad.	En esta etapa conviven programas/proyectos de todos los enfoques mencionados. La institucionalización es aún incipiente y aunque ha habido grandes avances, no hay condiciones equitativas para las mujeres.

**Cuadro N°2.** Elaboración: Aracelli García, adaptación de la autora (DIA2007)

## CAPÍTULO II ¿GÉNERO?: IDEOLOGÍAS Y BINARIOS EN CONTEXTOS INDÍGENAS

Desde la batería metodológica de las investigadoras y académicas feministas, este trabajo tiene “una perspectiva parcial” y está escrito desde un “conocimiento situado”. Tanto respecto de las condiciones de posibilidad como desde las consecuencias socio-políticas de las prácticas de investigación (Haraway, 1995). Y desde mi trabajo como cooperante. Perspectiva parcial por los límites que este trabajo tiene, pero al mismo tiempo, porque representa una posición personal respecto a las prácticas de conocimiento que se denominan así mismas como objetivas como en el caso de las disciplinas asociadas al “desarrollo”. Este trabajo, en cambio, como propone Haraway, toma el lugar de lo subjetivo, de lo interesado, aquello que no puede borrar su subjetividad en el proceso de conocimiento (Haraway, 1995). Al mismo tiempo, reconozco mi posición de habla en este trabajo, por eso escribo en primera persona, dialogo con las habitantes de este texto, y me reconozco en las diversas posiciones que asumo como mujer nómada, como cooperante y “obrero” del desarrollo. Y con mi humilde intento de sororidad con las “indias” descritas, especialmente con las “indias pata’ rajada” [por ir descalzas sus pies se endurecían y eran motivo de desprecio y burla] como se autodescribe y describe Doña Marcela<sup>23</sup>, Alcadesa de Vara del Pueblo Indígena de Mozonte en Nicaragua.

En este capítulo y siguiendo el mismo orden, que a veces se hace difícil fragmentar porque de alguna manera constituyen continuos y no elementos separados, incorporaré voces de textos académicos y voces vivas de las mujeres indígenas para el análisis de las categorías binarias del género del tipo público/privado (lo espacial), productivo/reproductivo (las funciones) y masculino/femenino (los atributos). Luego, intentaré hacer un análisis de las categorías binarias ~~identidades de género~~ como construidas histórica y culturalmente situadas y por último, un marco conceptual para el análisis de las ideologías de Estado y las ideologías del Desarrollo en relación a la construcción de los binarios del género y las mujeres indígenas. En tanto, constituyen

---

<sup>23</sup> Excepto mención contraria y según normativa FLACSO Ecuador, todos los nombres de las personas que aparecen en el texto son seudónimos.

interrelaciones de las instituciones y organizaciones sociales de las relaciones de género.

A riesgo de aumentar la complejidad y no la profundidad etnográfica de este texto, considero necesario explicitar en esta investigación algunas categorías previas. Al nivel de análisis microsocio, es un intento de interpretación densa de la realidad que los actores construyen (Geertz, [1973] 1987), ya que en esta realidad se manifiesta “de manera particularizada y singular, la acción de dimensiones y mecanismos sociales de carácter general” (Jelin, et al, 1986:5). Intenta también dar voz a las mujeres indígenas kichwas de Chimborazo y chorotegas del norte de Nicaragua como propone Muratorio de manera de “establecer una reciprocidad políticamente significativa con aquellos de nuestros sujetos que habitualmente no son escuchados (Muratorio, 2005:211).

### **Los binarios estructurantes del género**

Pateman (1996) se pregunta por qué en el liberalismo el ámbito privado se opone al público en vez de al político. Critica que ambos espacios sean pensados como separados pero iguales porque esconde el carácter patriarcal de la teoría liberal (donde la dicotomía público/privada es estructurante) así como también la realidad de una estructura social caracterizada por la desigualdad y subordinación de las mujeres. Pateman (1996) desarrolla una reflexión donde va surgiendo la problemática de lo público/privado como explicación naturalizada de la subordinación de la mujer, e integra ciertas nociones conceptuales como poder político v/s poder paternal (noción desarrollada por Locke para referirse a la división de poder y autoridad en la familia) que instituye una separación sexual entre la familia y lo político, a lo que la autora denomina “la división sexual de lo doméstico”. Para Pateman, el binario público/privado instituiría el binario re-productivo y por tanto, lo identitario masculino/femenino.

Rosaldo (1979) propone que la subordinación de la mujer se debería a que está asociada con el espacio privado y los hombres con el espacio público, y que el espacio privado está sometido al espacio público, de forma similar como la naturaleza quedó sometida a la cultura, dejando las mujeres confinadas en su papel de reproductoras biológicas y en la crianza de los hijos. Rosaldo relacionó la oposición entre la

orientación “doméstica” de la mujer y las actividades “extra-domésticas” o “públicas” - que en la mayoría de las sociedades son más fácilmente asequibles a los hombres- con roles sexuales (Rosaldo, 1979). Es necesario agregar que como lo señala Chiappari (2001:14) Rosaldo también deja claro que esta división es pertinente sólo en sociedades que conocen una subordinación de lo femenino.

La autora también describió lo que denomina “fuentes de poder” de las mujeres, para referirse a ciertas estrategias y motivaciones: “al usar el modelo estructural como patrón, podemos encontrar las implicaciones de los roles domésticos y públicos respecto al poder, la importancia, y el status femeninos en varias articulaciones de culturas opuestas” (Rosaldo, 1979:15). Entre estas fuentes de poder, Rosaldo relata que “las mujeres obtienen poder y un sentido de importancia en cuanto son capaces de trascender los límites domésticos, ya sea introduciéndose en el mundo de los hombres o creando una sociedad entre ellas” (Rosaldo, [1979] 1996):27)

La teoría feminista, ha generado una cantidad importante de investigaciones y cuerpos teóricos que aluden a esta dicotomía analizada por Rosaldo (1979) y Pateman (1996), tales como las investigaciones de lo público/privado desarrolladas por Amorós (1994); Gómez (2001); Beltrán (1994). Así como también textos que explicitan que esta dicotomía es histórica y construida a través del tiempo (Lauderdale, 1993; Clark, 2001, García y Dalla Corte, 2006; Ramos 2006; Pérez y De la Nogal, 2005; Barragán, 1999).

Sin embargo, es necesario *volver a la fuente* y tratar de insistir en que lo público/privado como modelo estructural, tal como fue propuesto por Rosaldo, es más que una forma universal de separación de esferas. Chiappari (2001) cita a Lamphere para explicitar que "Rosaldo no trató de explicar la subordinación de la mujer a través de la dicotomía, sino como un marco estructural que subyace en cualquier sociedad que tendría que ser reorganizado para cambiar la posición de la mujer" (Lamphere, citado en Chiappari 2001:14) y es tajante al señalar que la complejidad de la experiencia de las mujeres no puede ser capturada en simples dicotomías.

“las ideologías culturales dominantes, mientras que se manifiestan en el funcionamiento de la dicotomía público-privado en América Latina, son distintas de las categorías de las esferas pública y privada como social, cultural, económica, y como fenómeno políticos. Como tales, estas esferas son realidades culturales que tienen importantes efectos materiales y discursivos sobre las relaciones de género en la región” (2001:16).

Como lo explica Rosaldo ([1979] 1996) los ámbitos de diferenciación de lo doméstico y extra-doméstico son importantes para la diferenciación de los roles femenino/masculino, pero no siempre son idénticos a las nociones de productivo/reproductivo ni público/privado. Son las estructuras comunitarias y las estructuras familiares en las distintas culturas las que van construyendo un tejido donde lo público y lo privado se entrelaza y se desplaza de manera contextualizada.

Sin embargo, en la dicotomía público/privado en contextos indígenas aparece la necesidad de la construcción de una teoría de espacios políticos más que espacios público/privados. Lo político para las indígenas de Riobamba y Mozonte tiene un fuerte énfasis, casi exclusivo, en lo comunitario, mientras que lo público en sentido habermasiano es difuso, extraño, inasible. Aparecen en cambio otras nociones que pueden categorizarse así: espacios políticos deliberativos, espacios políticos participativos, espacios políticos de representación simbólica, y espacios específicos de representación política (institucional), todos ellos cruzando y bordeando lo público/privado.

### **Género en contextos indígenas**

Es pertinente entonces hacer una somera revisión bibliográfica previa sobre género y mujeres indígenas donde propongo que una clave de lectura tangencial sean los binarios y los lugares donde éstos se arman y desarman, generando puntos de “aduanas” y “trincheras/barricadas”.

Desde las culturas indígenas se ha cuestionado el concepto género como universalizante, parcial y hegemónico. Sin embargo, considero que esta resistencia se debe a entendimientos parciales de la definición de género. Según Scott, género serían las relaciones entre categorías de personas, no entre individuos, y estas relaciones intergrupales son mediadas por el poder. Para Grünenfelder (en prensa b) género es un proceso y un concepto occidental que sirve para familiarizar lo “extraño”, es decir, conceptos y relaciones de género no occidentales, y no tanto para describir una realidad vista desde afuera. Una entrevistada indígena *kichwa* concuerda con sus afirmaciones:

La palabra género viene impuesto (...) no hemos podido tanto avanzar en palabra género, conversando, viendo en diccionario en lengua [indígena] que hemos venido desarrollando para dar ese sentido. En realidad la participación de mujeres en proyecto

de desarrollo es impuesto, es obligado, para la mujer que participa, hombres que participan (..) para decir ¡este el impacto de género!, ¡esto hemos logrado!... eso quiere decir género. Pero en realidad no es así la cosa en el fondo (Entrevista FAO/01, Quito 2009)

Carolyn Epple (1998) describe cómo los *nádleehí* de la cultura Navajo han practicado ciertas conductas como la ocupación y, en menor escala, los vestidos o en ciertas ocasiones, la preferencia por una cierta práctica sexual. Así un hombre *nádleehí* usa ropa no masculina, participa en actividades asociadas con una especialización particular y muchas veces esencial para la cultura, y tiene relaciones sexuales con una persona del mismo sexo, sin considerar estas prácticas como homosexuales (Epple, 1998). Este relato informa de un claro fallo del binario femenino/masculino como identitario, reproductor y económico. Nanda (2000) aclara además que los *navajo* aceptan la homosexualidad pero aborrecen lo que se pudiera identificar como relaciones sexuales entre miembros del mismo género. En general, esta configuración de conductas constituye géneros diferentes a los de hombre y mujer y ha sido tratada como un fenómeno único a través de las culturas. Tales individuos han sido llamados *berdaches* desde la cultura occidental.

Manuel Grünenfelder (2009) describe: “la literatura antropológica euro-americana ha encapsulado la definición de género de manera binaria, nacida de la dualidad bipolar de dos sexos (macho y hembra). Sin embargo, se ha hecho manifiesto que esta definición no permite el análisis transcultural de sistemas de género, sobre todo en cuanto a culturas extra-europeas se refiere (Grünenfelder, 2009:1). Y cita a Serena Nanda (2000) para afirmar que una perspectiva transcultural aclara que existen muchas diferentes maneras en que la sociedad puede organizar su pensamiento acerca del sexo, del género y de la sexualidad.

Manuel Grünenfelder (2009) explicita además que el sistema de género dual de occidente es en realidad una creencia religiosa que se fundamenta en una dualidad sexual radicada en el mito de creación del Viejo Testamento bíblico, que está a su vez centrado en la relación diádica entre hombre y mujer: “en esta cosmovisión, las cosas, la gente, hasta las deidades son o masculino o femenino, pero no contienen ambas características sexuales ni van más allá de esta dualidad” (2009:1).

Estas precisiones conceptuales son especialmente relevantes en un primer acercamiento a la noción de género desde un contexto indígena. Donde los espacios público/privado y productivo/reproductivo no coinciden exactamente con los atributos (lo femenino/masculino) pero aún más, no sólo no coinciden en el sentido que una tarea reproductiva o la participación en lo doméstico/privado puede ser realizada por un hombre, sino que se mezclan, es decir, pueden en algún momento ser realizadas por un hombre o por una mujer. Además, la práctica de ciertas tareas y vocaciones constituye categorías de género fuera del binario masculino/femenino.

Perruchon (1997) estudió las relaciones entre género y chamanismo en las sociedades shuar del Ecuador y alude a la noción de “división flexible en las actividades de género”. La autora encuentra “la existencia de una complementariedad de alguna forma diferente a la usualmente reportada”:

La identidad de género existencial se construye culturalmente basada en que las personas ‘son’ en un sentido fundamental, indicando un estado del ‘ser’, mientras la identidad de género basada en el rol es construida derivada de lo que la gente ‘hace’ esto es, identidades basadas en sus roles. Entre las personas que viví no parece importar lo que un hombre o una mujer hacen, ellas son a pesar de todo un hombre o una mujer y no cambian el género (...) cuando ejecutan actividades pertenecientes al dominio del género opuesto. Los shuar parecen tener roles de género existenciales (Perruchon, 1997:49)

Además, Perruchon (1997) encontró tres discursos de género divergentes, y algunas veces opuestos, en las comunidades shuar, dependiendo de si son discursos formales (de la esfera política formal, por ejemplo) o informales (domésticos). En estos tres discursos, uno se refiere al género en el contexto familiar, el otro es expresado en su mayoría dentro de relaciones entre personas emparentadas sin ser familiares próximos; y un tercero es expresado en contextos políticos. Estas clasificaciones en los discursos de género no representan límites sino diferentes imágenes de la realidad:

“Yo creo que todas las relaciones de género son asimétricas, pero en diferentes aspectos. Dependiendo del contexto, un discurso puede ser dominado, ya sea por el hombre o por la mujer (...) la impresión total puede ser calificada como predominantemente complementaria, al menos si tomamos en cuenta no solamente discursos expresados en contextos formales, sino también contextos informales” (1997:54).

Por otra parte, para la investigadora es claro que la “segada estructura masculina circundante” actual ha generado cambios y debilitamiento de la posición de la mujer



shuar. La herencia y la propiedad de la tierra, así como la inclusión del dinero cambian la estructura económica de las familias y debilitan su posición. Es, por tanto, una relación de producción de binarios opuestos sobre un modelo estructural de género que intersecta lo re-productivo con lo público/ privado en el acceso al habla y a identidades généricas mezcladas y con bordes confusos.

“La mujer como concepto, es considerada aquí como económicamente importante pero políticamente insignificante (...) las mujeres son virtualmente invisibles: la cultura shuar es una cultura masculina (...) por tanto no es sorprendente que la sociedad shuar algunas veces sea descrita como masculino-dominante” (1997:52).

Otra entrada conceptual acerca de la estructuración de los binarios del género en comunidades indígenas, es expresada por Blanca Muratorio (1995) quien explicita que las relaciones de parentesco constituyen la base de la organización social y política de las comunidades indígenas de la Amazonía ecuatoriana. Impuestas por el nacimiento, las relaciones de parentesco son de por vida, estatutarias e intangibles y es a partir de ellas que se define la posición del individuo en las relaciones de producción y reproducción en los diferentes momentos de su existencia (Meillassoux, 1979 citado en Muratorio 1995). La autora explica que, de esta manera, en la formación de familias extensas conformadas como unidades económicas de producción, consumo y distribución, el sistema de reciprocidad se define en función de los derechos y las responsabilidades que determinan las normas de parentesco. Las relaciones de parentesco son organizaciones sociales de las relaciones de género que aparecen acá relacionadas con otras instituciones y organizaciones sociales como el sistema económico y político interno de la comunidad y circundante a ella (mestizo), en un claro espacio de disputa y negociación de los binarios productivo/reproductivo y masculino/femenino en contexto indígena.

### **Binarios del género en un contexto indígena**

Pensando desde la “metáfora de la visibilidad” como mecanismo de reproducción de sistemas ideológicos dados, propongo aceptar la invitación de Scott y no asumir que “los hechos de la historia hablan por sí mismos”, y para ello, en el caso de las mujeres indígenas y su relación con los binarios del género mirar por sobre la “transparencia” de los hechos en una perspectiva histórica. Este apartado es un intento de tejer las

categorías analizadas hasta ahora, tanto la producción histórica y cultural del género, los límites de lo público/privado asociado a productivo/reproductivo y masculino/femenino, y la relación de estas producciones genéricas con los procesos de desarrollo y la economía política poscolonial.

Leacock (1981) indica que tanto la influencia de la colonia como la expansión del capitalismo marcaron decisivamente los pueblos americanos que mantenían otro sistema de organización y de convivencia social, donde la línea divisoria y diferencial entre las esferas públicas y privadas no tenían las mismas características actuales, que dividen también lo doméstico y lo productivo/reproductivo. Este es un lugar de producción de los binarios constituido históricamente que delimita una frontera/aduana en la articulación política, económica e identitaria de los binarios y específicamente ligado a un modelo de acumulación y producción. La autora cita a Engels aduciendo que para entender las formas de familia y el origen de las clases es necesario remitirse (teórica e históricamente) a la formación y desarrollo del capitalismo el cual, no fue asunto únicamente de europeos blancos y hombres sino todo un complejo proceso donde categorías como la raza, la opresión nacional y la discriminación sexual fueron copartícipes.

Leacock explicita (con su investigación en las comunidades *Montagnais Naskapi* en Canadá y *Bemba* en el Congo) que en las comunidades ancestrales no siempre hubo patriarcado como una jerarquía social, sino más bien comprueba la existencia de matrilocidades donde el poder se compartía colectivamente, ya que las comunidades estaban divididas en grupos multifamiliares que no reconocían una línea divisoria ni diferencial entre las esferas pública y privada; las personas participaban de manera inter-relacionada en el entendido que las decisiones de la comunidad debían ser tomadas por la comunidad (todos sus miembros) mientras que la familia constituía lo público en sí y no una célula aislada. (Leacock: 1981: 23, 159, 216).

De esta forma, la autora muestra que en la Colonia se separaron los roles de hombres y mujeres, y se fue configurando una esfera privada distinta de otra pública con participación masculina exclusiva, puesto que los colonizadores así acostumbraban a tratar los asuntos de interés social. Las mujeres fueron relegadas al ámbito privado, porque no eran ellas quienes ganaban un sueldo sino los varones quienes participaban de este nuevo sistema económico enmarcado en el Capitalismo (Leacock: 1981). Este es

quizás el lugar más claro donde la economía política y el colonialismo convergen en lo que será una cada vez más definida separación binaria, y al mismo tiempo, constituye una primera fractura en la América/*Abya Yala* originaria en términos de conformación de categorías de clase, etnia y género.

Estas afirmaciones están relacionadas con una dinámica de pérdida de poder político de las mujeres indígenas durante la colonización española, distinta a una cuestión “ancestral” de subordinación y marginación femenina que a veces aparece como “tradicional” o histórica. Para Grünenfelder (en prensa b) la construcción del Imperio y la expansión del Incario en los Andes Precolombinos no están asociadas con una reducción de la autonomía y del poder político femenino, sino por el contrario, con el incremento de la importancia para un hombre de descender y estar casado con una Coya, la hacedora de reyes [“king making” en el original] quien tenía como mujer regente, iguales poderes, si bien de índole separado, que el Inka:

Los roles complementarios de mujeres y hombres en los Andes no son por sí mismos una garantía de equidad de género, pero en Los Andes de la pre-conquista, las mujeres en todos los niveles de gobierno, regional e imperial, portaban la misma cantidad y calidad de poder, en forma paralela, que el ejercido por los gobernantes masculinos. Nash y Silverblatt están en lo correcto en su condensada y generalizada tesis de que la construcción y la expansión del Imperio cambiaron las dinámicas pre-existentes de género y de poder (Grünenfelder, en prensa b).

Nash (2002) investiga la jerarquía sexual en los imperios anteriores a la conquista española en Latinoamérica y muestra que tanto la civilización azteca como la inca sufrieron “una caída en el estatus de las mujeres en relación con los hombres antes de la Conquista” (2002:200). Con el predominio de los aztecas en Mesoamérica se provoca una “evolución de las funciones de los géneros, a partir de una base igualitaria en que las mujeres tenían igual acceso a la tierra y la sucesión de sus hijos a sus derechos en el *calpulli* o grupo de parentesco territorialmente basado” (2002:200). En relación a la complementariedad, Silverblatt (1987 citada en Nash 2002) indica que la ideología de la complementariedad masculina y femenina sirvió, cada vez más, para ocultar una creciente distinción en el poder de los hombres y las mujeres de élite. Grünenfelder (en prensa b) difiere algo de esta generalización, al señalar que un imperio que usa como estrategia de conquista la diplomacia más que la fuerza bélica, no necesariamente disminuye el poder político de las mujeres de la élite.

Estas nociones aparecen nítidamente contrastadas en las entrevistas y testimonios. El proceso histórico y cultural de pérdida del poder de las mujeres indígenas y del poder entendido como “femenino” es una noción constante de esta investigación, oculta tras lecturas parciales y victimizantes de las mujeres indígenas, o de las mejores intenciones del Estado y de las agencias de desarrollo. Por ejemplo, del análisis de la acción de las indígenas *kichwas* del Ecuador y sus demandas de derechos, surge un relato que indica que las mujeres no habrían tenido nunca derechos políticos. Las siguientes afirmaciones fueron extractadas de relatos de mujeres transcritos literalmente en el documento “Agenda de Equidad de Género de las Mujeres *Kicwhas* de Chimborazo”:

Piensan que las organizaciones de mujeres causamos problemas. Cuando nosotros recién comenzamos a conformar las organizaciones de mujeres decían: por qué ustedes tienen que conformar una organización cuando existe la comunidad. Y decíamos: claro que existe la comunidad, pero, como la mujer no está tomada en cuenta (...) en la comunidad siempre los hombres se están burlando de las mujeres (CHI02-05/2007).

Si el hombre no quiere ir a una reunión porque ve que no es importante y es una pérdida de tiempo, manda a la mujer o hijos. La mujer asiste a una reunión si el marido está en migración. Solo en poco casos van los dos. Si está el esposo dicen la mujer no debe hablar (CHI02-05/2007).

No toman en cuenta la opinión de las mujeres. No ponen las palabras de las mujeres en las actas. Las mujeres no opinan mucho, tienen miedo de hablar mal porque los hombres que saben todo se van a reír (CHI02-05/2007).

Toman lista con los nombres de los maridos. Si va la mujer no quieren poner la raya. La mujer va en representación del hombre que es el principal. Las mujeres en realidad no deciden (CHI02-05/2007).

Las conclusiones del documento citado (que recopila 250 encuestas, grupos focales mixtos, asambleas donde participaron hombres y mujeres de Alausí, Guamote, Colta y Riobamba) marcan una brecha entre los relatos de las investigadoras y las nociones de la realidad que dan por sentada, histórica, ancestral y étnicamente, la subordinación de la mujer. Los relatos en Chimborazo dicen que la “tradición” indica que:

La libertad, la fuerza, la potencia, el mando, el triunfo y la actividad, son virtudes masculinas. En la sexualidad, el hombre debe ser activo, potente, conquistador, con ese motivo se le amamanta más y el cordón se corta largo. El hombre es igualmente considerado como proveedor y protector. Desde pequeño puede estar afuera, debe ser competitivo, peleador y triunfador.

La debilidad está asociada a lo femenino. El nacimiento de una niña es fruto de la poca potencia sexual de su padre, de la influencia de la luna o del gusto sólo de la madre.<sup>24</sup> La mujer debe ser reprimida sexualmente, se empieza cortándole el cordón umbilical lo más pequeño y tiene un período de lactancia menor que el del varón (CHI02-05/2007).

A través de los relatos citados es posible rastrear también un lugar de producción (“aduana”) de los binarios constituido históricamente donde el binario identitario femenino/masculino se subordina y se interrelaciona con los binarios políticos y económicos.

### **La pregunta por las identidades de género**

Adherir a una definición de identidades de género para tratar el binario identitario (y de atributos) femenino/masculino es un asunto complejo. Más aún porque la identidad de género es también un lugar de producción y articulación con binarios del tipo económico y político. Sonia Montecinos (1997) hace un esfuerzo por definir la noción de “identidad de género” y la supone como un cruce constante de variables: “no podemos reducir la identidad de género a una única imagen: ser mujer u hombre (...) sería preciso tratar de percibir el contorno de mujeres y hombres habitando un espacio dotado de múltiples significaciones, de las cuales se nutren a lo largo de su vida. Espacio de símbolos, de relaciones, de interacciones entre sujetos, que está teñido por la historia y por su transmisión generacional (Montecinos, 1997:48).

Nanda por su parte, indica que la identidad genérica radica en preferencias laborales, artísticas y científicas, es decir, que la construcción histórica del género radica sobre todo en significados laborales (2004). Mouffe rechaza el esencialismo plasmado en la figura de la Identidad, y propone “una posición de sujetos con fijaciones parciales que se hallan en formas discursivas inestables sometiendo a las prácticas articuladoras que las aturden y transforman” (1996). Para Lagarde (1990) la relación del género con la identidad es compleja ya que la noción género cuestiona las formaciones identitarias tanto a nivel subjetivo como racional: “género es un proceso que supone

---

<sup>24</sup> Cabe mencionar que la influencia de la luna y/o preponderancia femenina en el acto sexual del que nace una niña no es/era considerada negativa o débil entre pueblos andinos.

Nota de Bárbara Grünenfelder: existe una relación directa para los Aymaras entre el orgasmo femenino o masculino y el sexo del embrión concebido, ya que el sexo del embrión se determina según quien de sus progenitores primero alcance el orgasmo, si "gana" la mujer, es niña (Ver: Bastien, 1985).

rupturas con las identidades asignadas, provocando cuestionamientos e inclusive temores a las pérdidas que implican las nuevas relaciones de género” (1990:44), ya que – como lo señala Scott-, las relaciones de género implican relaciones de poder:

Las identidades de género, no están únicamente marcadas por los procesos de socialización o parámetros culturales, sino que los/as actores/as tienen la posibilidad de resignificarlos, en medio de la práctica social, provocando rupturas (...) Sin embargo, las identidades de género están marcadas por representaciones que privilegian el rol materno de las mujeres. Prima la visión de las mujeres como: sensibles, madres ejemplares, sacrificadas (1990:45)<sup>25</sup>

Desde esta misma búsqueda de definición conceptual Oehmichen (2000), quien investiga dinámicas de mujeres mazahuas en México, considera que “las identidades masculinas y femeninas (...) conforman sólo una dimensión de las identidades individuales, la cual de ninguna manera presupone la existencia de identidades colectivas” (2009:89). Mi punto de vista es que la autora toca una dimensión útil para esta investigación: la tensión entre la identidad individual y la colectiva. Sin embargo no es posible entender identidad masculina o femenina como sinónimo de identidad de género como lo hace Oehmichen.

Otra dimensión que la autora explicita citando a Giménez (1994) es la relación entre identidad y cultura, en tensión individual y colectiva:

Cultura no es sinónimo de identidad aunque esta última es una de sus variables fundamentales (...) la identidad es un producto intersubjetivo y relacional que varía de acuerdo con la autopercepción y la heteropercepción, y entre el autorreconocimiento y el heterorreconocimiento de los actores sociales (Giménez 1994 citado en Oehmichen, 2000:91)

En síntesis, para Oehmichen (2000) en las sociedades donde las mujeres tienen poca capacidad de definición autónoma (ellas son identificadas y reconocidas por otros) se habla de identidades heterodirigidas, definidas como identidades atribuidas que no generan por ese sólo hecho un sentimiento de pertenencia colectiva (Oehmichen, 2000:91). Es decir, la persona nace como sujeto sexuado socializada en normas de comportamiento, lo que permite definir las identidades individuales de género pero “de ninguna manera” [comillas mías de cita del original] se autoriza “presuponer la preexistencia de identidades colectivas de género” (Oehmichen, 2000).

---

<sup>25</sup> Este enfoque en la maternidad socializadora es propio de occidente, pero no tiene vigencia transcultural. Ver: Kopytoff, Igor (2005).

Esta primera afirmación de la autora, lleva a la siguiente: hablar de hombres y mujeres es hacer referencia a categorías de clasificación social y estadística (masculino, proletario, étnicas) -en este sentido, concuerda con la valoración de Lagarde sobre las identidades de género como representaciones impuestas- que serían categorías a priori que no constituyen actores sociales, y por tanto, no es posible hablar de identidades femeninas colectivas [y vuelve a hablar de identidades femeninas como sinónimo de identidades de género] como si una identidad colectiva fuese el reflejo de una identidad biológica (Oehmichen, 2000). Una tercera afirmación, es que sin embargo sí es posible en contextos específicos (que define como históricos, relacionales y situacionales) referirse a identidades colectivas de género cuando las mujeres zapatistas, aludidas para ejemplificar, luchan por demandas como mujeres y como indígenas. Esto permitiría una cuarta afirmación fuerte: la necesidad de distinguir la identidad de género como una dimensión de las identidades individuales, ya que en la medida que las mujeres se unen y plantean derechos colectivos, con la conciencia de pertenecer a un colectivo y plantear demandas propias, emergen identidades colectivas de género<sup>26</sup>; y de la misma manera, distintas dimensiones identitarias individuales predominan dependiendo del contexto (Oehmichen, 2000). Este postulado refuerza el triángulo teórico de Etnicidad, Género y Clase Social y se constituye en una clara falla del binario ya que distintas dimensiones de la identidad conforman distintas significaciones e hibridaciones de género económicas, políticas e identitarias y establecen barricadas/trincheras de sub-versión posibles.

Una consideración necesaria en este punto, es que aún cuando en esta investigación se habla de mujeres, en plural, es necesario tener ciertas consideraciones conceptuales cuando se habla de mujeres indígenas. Mohanty propone la construcción de la categoría de "mujeres" en una variedad de contextos políticos que suelen existir simultáneamente y superpuestos uno encima de otro (Mohanty, 1991). Junto con Braidotti (2000 y 2004) propongo entonces un "plural nómada", lo más amplio posible para Mujeres. Para Braidotti el sujeto mujer no es una esencia monolítica, en el sentido de una masa compacta y homogénea -definida de una vez y para siempre- sino que es más bien el sitio de un conjunto de experiencias múltiples, complejas y potencialmente contradictorias, definido por variables que se superponen tales como la clase, la raza, la

---

<sup>26</sup> Que son relaciones entre categorías de personas y no entre individuos (Scott 1997).

edad, estilo de vida, preferencia sexual y otras en diversos niveles de subjetividad (Braidotti, 2004). Por ello, Braidotti considera a la identidad como nómada, ya que en la medida en que ejes de diferenciación como clase, raza, etnia, género, edad y otros entren en intersección e interacción entre sí para constituir la subjetividad, la noción de nómada se refiere a la presencia simultánea de muchos de tales ejes (Braidotti, 2000). Para el caso de las mujeres indígenas, también influye una variable cultural latinoamericana que incluye la distinción entre lo rural y lo urbano<sup>27</sup>.

### **Identidades de género como construidas histórica y culturalmente situadas**

Ya que las relaciones de género están construidas en relación conflictiva, histórica y culturalmente situadas -como he intentado ir visibilizando-, en este proceso, las ideologías imperantes tanto desde el Estado como desde el “desarrollo”, como instituciones y relaciones sociales del género, son significativas. Primero la colonización -sustentada en el cambio de las dinámicas relacionales de poder en los Imperios indígenas- y luego la constitución de los Estados Nacionales son claras fracturas en el juego de producción de los binarios.

Carmen Ramos (2006) considera a las mujeres como un sector de la humanidad que se encuentra sin historia -posición que tiene Eric Wolf (1982) frente a los pueblos y las etnias conquistadas y colonizadas- y recoge la construcción histórica del concepto género como cambiante, móvil y constructor de significados desde la historicidad de las conductas sexuales. La noción de género para Ramos (2006) es fluida y procesual.

Desde los discursos del Estado por ejemplo, es posible encontrar construcciones discursivas hegemónicas (y masculinas) sobre las mujeres y también sobre las mujeres indígenas, todas ellas basadas en binarios homogéneos, impermeables y universalizantes. Cabe recordar acá que el género como elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias percibidas entre los sexos, tiene también como elementos interrelacionados: símbolos y mitos que evocan representaciones múltiples, y conceptos normativos que manifiestan las distintas interpretaciones que se hacen sobre los significados de estos símbolos y mitos (Scott, 1979).

---

<sup>27</sup> Agradezco esta distinción a Paul Jaramillo, compañero de la Maestría de Género.



En conexión con esta última idea, de las interpretaciones sobre los significados de símbolos y mitos y su conexión con los binarios identitario y político, Auli Leskinen (2007) denomina procesos de “canonización” al mecanismo unidimensional y simplificador que hace circular imágenes sugerentes y fácilmente accesibles para un cuerpo social amplio, como es un pueblo. La nación necesita figuras de la “matria” formada por mujeres que viven en ella (Leskinen, 2007). Sin embargo, en el proceso de “canonización”, la selección de signos identitarios que cubren el espacio reservado para la “matria” es parcial, y construido por nociones masculinas hegemónicas.

En clave histórica y desde la dimensión política del binario publico/privado, Ryan (1992) indica que las mujeres fueron patentemente excluidas de la esfera pública burguesa en el S. XIX en Estados Unidos, pero formaron parte de una ficción de lo público a través de las imágenes de una virtud pública representada en figuras femeninas (la Honra, la Gloria, la Estatua de la Libertad y otras) aunque colocadas ideológicamente en una esfera separada llamada “lo privado”. Para la autora, el sexo femenino fue un objetivo especial de consumo cultural público aún cuando estuvo pobremente representado en el ejercicio del poder, tanto en el Estado como en los sectores capitalistas. Para Ryan, esta situación resignifica el significado coloquial de lo “público”, como concepto espacial y conceptual, ya que mientras ellas estaban impedidas de participar, sus figuras constituían el ornato de las calles. Este relato informa una confusión del binario a nivel simbólico que es transformada en trinchera/barricada por las mujeres. Para la autora, esta lucha por el acceso a la participación generó una identidad política propia, demandas y discursos específicos sobre el “bien público” y -junto con ellas-, se produjo una progresiva incorporación de grupos marginalizados a la esfera pública (Ryan, 1992).

De igual forma, Goetschel (2007) explicita una disputa del sentido de lo público en lo espacial de la urbe, en el Quito de la primera mitad del siglo XX, donde los monumentos en las calles son asumidos por las maestras quiteñas como un campo de disputa por las representaciones de la imagen pública de la mujer maestra. Goetschel estudia el papel de las maestras en la formación de espacios paralelos a los espacios dominantes, donde grupos subordinados como ellas inventan, hacen circular y formulan interpretaciones -opuestas a las dominantes- de sus identidades, intereses y necesidades (Goetschel, 2007).

El espacio público-masculino con símbolos femeninos, descritos por Ryan y Goetschel, configura un espacio para la construcción de una Subjetividad femenina. La Honra, la Libertad, la Maestra Ejemplar construyen un imaginario femenino construido desde los bordes de lo masculino. Aluden a virtudes públicas, no a virtudes domésticas. El binario público/privado como campo político falla entonces para delimitar campos binarios políticos e identitarios, impermeables y homogéneos donde juegan cuestiones de subjetividad, participación política, poder y representación.

La construcción pública de una imagen de sí mismas, representada en monumentos donde se alude a una figura femenina simbólica llena de virtudes, conforma un campo de disputa y contestación para las mujeres. Esta temprana incursión en la ciudad, mezcla el imaginario público junto a la imagen de sí mismas<sup>28</sup> y sirve a las mujeres, primero como aprendizaje de prácticas políticas a través de la incursión en el espacio público/calles; y luego, en la construcción de una Subjetividad propia, que se va negociando y disputando a través de la vida cotidiana por medio del lenguaje, donde se van develando, produciendo y descubriendo. En el caso de las maestras, a través de canciones, poemas y proclamas de la Maestra Madre; las mujeres norteamericanas a través de la Sociedad de la Reforma Moral Femenina; en salones privados de literatura y política, en sociedades de resguardo de la moral, en organizaciones benéficas y de protección de viudas y huérfanos y en otras *experiencias* de participación de mujeres en Latinoamérica. Constituyendo una fuente de poder, en palabras de Rosaldo, donde las mujeres, desde sus limitaciones y posibilidades, obtienen poder y un sentido de importancia en cuanto son capaces de trascender los límites domésticos y por tanto, de establecer una trinchera/barricada que desarma los binarios políticos del género como “polos”.

### **La matria indígena: identidad y cuerpo reproductor de la cultura**

Desde la perspectiva de las mujeres indígenas, la mujer es la guardiana indispensable de la cultura indígena y por tanto esta noción conforma las fronteras de la “matria indígena”. Este campo conceptual se ha configurado como el espacio de análisis de la

---

<sup>28</sup> Agradezco esta distinción a Graciela Ramírez, Estudiante de Maestría de Género y Desarrollo de Flacso –Ecuador. Comentario en clase (07.04.09)

identidad. Como guardiana de la cultura, las mujeres indígenas son agente protector y reproductor de cultura, “más india” que el hombre. Ellas construyen cultura en las prácticas cotidianas de vestimenta, idioma, trabajo y alimentación (Lavinás, 2009:137). Aseguran la reproducción cultural, convirtiéndose en un territorio de escritura cultural y política (Pequeño, 2007). La imagen de la mujer indígena como guardiana de la cultura es un símbolo que evoca representaciones específicas, y por tanto, es un concepto normativo que manifiesta una interpretación de su significado con claros bordes de género, clase y poscolonialidad.

En este mismo sentido, Silverblatt (1987:206) explica que las mujeres indígenas de la temprana Colonia se vieron alejadas y desvinculadas del mundo español y, que por lo tanto, se convirtieron en las conservadoras de los rituales andinos, práctica peligrosa para los varones indígenas, más presentes en la esfera pública recién constituida por la intrusión colonial española, límite de una fractura en las relaciones de género determinadas por la imposición de binarios económicos, políticos e identitarios particulares de la Colonización. Un “peligro” distinto y contemporáneo es delineado por Lavinás (2009) para quien la agencia cultural de las mujeres indígenas (ecuatorianas) se convierte en un cuchillo de doble filo, que empodera y reprime a la vez. Esta idea enuncia que el rol de las mujeres indígenas de guardiana de las tradiciones, al mismo tiempo que provoca procesos de conservación y reproducción de la cultura, la transforma en una guardiana controlada por sus propias tradiciones, atrapada entre la identidad étnica del grupo y su interés individual como mujer, que no siempre coinciden (Lavinás, 2009:138). Sin embargo, esta noción binaria concibe a la mujer indígena como “atrapada” y dificulta las posibilidades de subversión de la trinchera/barricada donde la representación y la identidad individual y colectiva de las mujeres indígenas confluyen.

Nash (2002) complementa de manera histórica esta idea de la fractura e imposición de binarios “Otros” económicos, políticos e identitarios de la Colonización diciendo que “en la reforzada división laboral por géneros en la Nueva España, la herencia de la Conquista fue para las mujeres, la carga y la responsabilidad de atender estas necesidades básicas (...) esto garantizó la mayor supervivencia de elementos de la cultura de las mujeres relacionadas a la esfera doméstica en lo sobrenatural y en el mundo prosaico” (2002:199) ya que al tiempo que las deidades de la tierra (maíz, tierra,

agua) y el arte de tejer permanecieron, las masculinas (guerra y muerte) fueron reemplazadas por santos y deidades cristianas. La dominación española “reforzó las tendencias a la usurpación masculina de los poderes femeninos en la economía y la sociedad coloniales (...) las mujeres pasaron a ser las portadoras de la subterránea cultura indígena” (2002:225).

Desde las normas del género, de los binarios identitarios femenino/masculino y sus significados, específicamente en este apartado, analizo la utilización del cuerpo femenino como un texto donde se inscribe un discurso y el uso intencionado y político de la etnicidad, que ellas re-crean, re-significan y disputan.

Sakurai (2004), en su artículo “nuevo arte de producir la imagen indígena: *the Other* (Otra)-dibujante y *the Self* (Sí mismo)-mostrante” relata un encuentro con Otzoy, una mujer universitaria maya *kakchiquel* en Ciudad de Guatemala con quien va a un restaurante. En ese lugar, ella es tratada con gestos despreciativos por los camareros que Sakurai atribuye a que usa su traje indígena *kakchiquel*. Gestos de desprecio a los que ella responde “muy tranquila, orgullosa y elegante”. Al preguntarle por el uso permanente del traje en las mujeres mayas, Sakurai relata: “según Otzoy (...) al vestir la ropa maya, las mujeres mayas dan muestra de su identidad y al mismo tiempo imparten una lección de resistencia cultural activa. El traje maya también provee al mundo un texto para ser leído” (Sakurai, 2004:64).

Cervone (1997) relata una fiesta indígena en Tixán, en la provincia de Chimborazo, e indica que los trajes indígenas usados en el contexto de la fiesta, representan “un enlace simbólico con un pasado que los indígenas no quieren olvidar, un pasado que ha sido brutalmente interrumpido pero persiste” (1997:15). El contenido simbólico de esos trajes, sin embargo, no implica según Cervone, una invención de una tradición que no existe, sino que el uso de la vestimenta del pasado en el presente, adquiere un nuevo significado, y al mismo tiempo, implica la dimensión política e histórica del binario identitario:

La cultura es reificada para poder llegar a establecer elementos concretos, ‘nuestras danzas, nuestra música, nuestra vestimenta’ que la re-presenten... Si bien es cierto que a través de esto se produce un discurso que (...) genera una conciencia étnica en los actores, también cabe señalar que para ello se han utilizado los mismos criterios dominantes frente a los cuáles la etnicidad se supone sea una respuesta... En este sentido la etnicidad toma cuerpo en el discurso político para definir, a través de elementos visible y concretos (el idioma, la vestimenta, la música, etcétera), el

“nosotros” y el “otros” de las sociedades modernas y las fronteras simbólicas que los separan” (Cervone, 1997:18, 19 y 20)

En esta misma línea, Andrea Pequeño (2007) desarrolla una investigación sobre la utilización de los mapas como instrumentos etnográficos para la deconstrucción de imaginarios sociales en el Ecuador. La autora expresa que representaciones alternativas pueden servir para recrear y subvertir imaginarios de dominación demostrando que “la construcción de representaciones no es un proceso unívoco, sino más bien un campo de negociación” (2007:61). Pequeño establece que existe una:

Feminización territorial, la relación directa que se establece entre cuerpo-género e identidad étnico-racial...las mujeres indígenas aparecen como representantes de las colectividades y son convocadas como tales en cuanto son -por el discurso dominante- concebidas como "más indias" y consideradas -desde el propio sector indígena- como guardianas y reproductoras biológicas y culturales de su grupo (...) mediante este recurso se las indigeniza, se las convierte en símbolos de una cultura tradicional-rural arcaizada y -al esencializarlas-las transforma en un icono pictórico y estático... la feminización de las colectividades es la oferta de contacto con un mundo primitivo, puro y pasado y, en virtud de esta naturaleza femenina, se propone y promociona un territorio dispuesto a ser conocido, descubierto y conquistado (2007: 31 - 45)

La importancia del traje, como un texto político a ser leído es también un cuestionamiento que surge de las chorotegas, pueblo indígena que ha perdido la mayor parte de los atributos que se consideran indígenas como el traje o el idioma, aunque no su territorio y algunas costumbres que las hacen autoreconocerse como indígenas. En el transcurso de un encuentro entre mujeres mayas y las chorotegas, los puntos principales del diálogo son: violencia, participación política, propiedad de la tierra, el trabajo de la secretaría de género del Pueblo Indígena de Mozonte y la recuperación de saberes ancestrales (CPI01- 27/10/2006). Parte del diálogo, transcrito en una “ayuda memoria” de un proyecto y en color opaco por ser una fuente secundaria -aunque estuvo presente-, es:

[Las mujeres chorotegas] no hemos avanzado mucho, ya que en el asunto de los trajes, el idioma y las costumbres nos ha afectado mucho lo de la modernización  
[respuesta mujeres mayas] aunque ustedes nos vean con los trajes, muchas no nos sentimos orgullosas de ser indígenas, nosotras también queremos rescatar muchas costumbres, ir recogiendo las cosas positivas (CPI01- 27/10/2006).

Junto con el idioma y el traje, para las mujeres de Chimborazo, la alimentación forma parte importante de la identidad y de la nacionalidad indígena.

Cada cantón tenemos nuestras costumbres, se ha venido perdiendo pero hemos estado queriendo rescatar lo de antes. La vestimenta lo mismo, la comida lo mismo. Ahora comemos comida chatarra. Yo recuerdo que cuando niña no comía arroz pero para mis hijas ese es el primer plato para ellas, comíamos tostado, máchica, capulí con machica, papas con cuy asado, avenita de máchica (Entrevista GRU/02, Riobamba 2009).

Desde otro borde de la frontera, aparecen las normas masculinas hegemónicas desde el mundo indígena impuestas al uso del traje indígena femenino, como las relatadas en la “Agenda de Equidad de Género de las Mujeres Kicwhas de Chimborazo” (CHI02-05/2007).

Mujeres viejas no se visten como quinceañeras. Casadas deben andar con ropas viejas, despeinadas (CHI02-05/2007)

La mujer debe taparse bien con la bayeta, no debe mostrar las nalgas (CHI02-05/2007).

¿Por qué te pones las bayetas arriba?, ¿por qué mejor no andas desnuda? Sólo las cholitas y mestizas andan enseñando las piernas y el trasero. Ellas, mestizas, no tienen vergüenza (CHI02-05/2007).

La materia indígena y particularmente el uso del traje indígena se dibujan acá como un concepto normativo y por tanto, como elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos. Sobre estas normas masculinas del uso del traje, relatadas por mujeres de Chimborazo, se asienta además la contradicción (y al mismo tiempo el espacio de disputa y contestación) entre lo ancestral y la tradición inventada de subordinación femenina. Implica un espacio de confluencia de constitución histórica del binario y su trinchera/barricada.

Estos relatos también implican un espacio de conflicto entre la norma masculina y la complementariedad (un binario “originario”) como principio equitativo ancestral. Y una fractura entre la norma de género individual y la colectiva (comunitaria). Denuncia también la falla de la complementariedad discursiva en la realidad vivida. Situación que resalta con aún más fuerza en los relatos de las mujeres kichwas que laboran como concejalas y en las Juntas Parroquiales en el Ecuador.

Una entrada conceptual interesante para esta problemática es posible desde Barrig (2001) para quien la complementariedad e igualdad de los géneros en el mundo andino “son concebidas ‘categorialmente’ y no ‘relacionalmente’”.

El *chachawarmi* alude a una unidad complementaria a través de la cual la pareja se vincula a otras unidades domésticas y redes de intercambio, que sin embargo, deja fuera las relaciones que establecen los hombres y mujeres en tanto grupos sociales, en donde son los varones quienes detentan el poder y la autoridad comunal, develando las asimetrías de género (2001: 86)

Esta afirmación permite distinguir ámbitos, tanto relacionales como de categorías individuales de género. La complementariedad como noción de equidad posible entre mujeres y hombres, es decir entre categorías de individuos, se encuentra con una dinámica relacional de género entre grupos de personas (como propone Scott) que ya no es ni equitativa ni complementaria. Esta contradicción se visibiliza y acentúa en el binario público/privado cuando las categorías de individuos (hombres y mujeres) tienen distinta clase social y etnia, en este ejemplo, entre grupos de personas indígenas y no indígenas que confluyen en un “espacio público” mestizo, extraño, no-indígena y hasta menos político (porque lo político es fundamentalmente lo comunitario tal como es concebido por las entrevistadas indígenas) donde no aparece ni complementariedad ni equidad de género. Desde estas nociones indígenas (como la complementariedad) aparecen claras las fallas de la binariedad polar universalizante de género para lo público/privado y para lo femenino/masculino y también para las categorías de género y su dinámica relacional.

### **Ideologías de género y desarrollo en contextos indígenas.**

El desarrollo no es un asunto neutro y menos un asunto objetivo. Por ello es importante analizar las ideologías del Estado y del Desarrollo como un campo político donde juega el binario público/privado y donde se producen e interseccionan binarios económicos e identitarios en contextos indígenas. Interesa también explorar sus bordes, fronteras y posibles nodos de resistencia.

Desde la tríada Etnia + Género + Desarrollo, Paulson y Calla (2000) argumentan que existe una suerte de enfoque esencialista, entre las y los operadores del desarrollo, que se traduce en una suerte de identidad política que evita analizar a los grupos privilegiados dentro de un proceso histórico de dominación, mientras que permite convenientemente analizar a los “grupos marginados” evadiendo temas relacionados

con la redistribución y la reconstrucción social que establecen las relaciones de poder entre individuo y grupos diferenciados.

Warren y Bourque (1991) además, incorporan la perspectiva de la tecnología y género y argumentan que los patrones contemporáneos son el resultado de una larga historia en la cual la tecnología occidental y, particularmente la tecnología agrícola para la producción comercial y de exportación, estuvo diferencialmente disponible para los hombres y las mujeres. Como resultado de esto, los poderes de las mujeres en las comunidades rurales se erosionaron y los valores culturales masculinos se reforzaron con la organización del trabajo alrededor de las nuevas herramientas y cultivos. Este proceso se produjo en un contexto de ajustes económicos que provocaron una serie de cambios en los modos de producción agrícola, dejando a las mujeres dedicadas por completo a los cultivos para la subsistencia familiar. Al ser desplazada la agricultura de subsistencia y privilegiarse una economía monetarizada, las brechas de género en acceso a los recursos se mantuvieron (Warren y Bourque, 1991). Desde esta mirada se ubica también un punto de articulación de los binarios público/privado y re-productivo donde sus bordes se desdibujan y confunden.

De alguna forma, el desarrollo tanto como texto como proceso es subsidiario de una relación del conocimiento colonializado, que imprime “Una” binariedad y orden de género en sus proyectos, y donde aparece con nitidez la trinchera/barricada desde el mundo indígena.

Concretamente, una de las dificultades, especialmente en un contexto indígena, está vinculada a que tanto las políticas y proyectos de desarrollo, así como también la construcción de gran parte de la teoría, son campos construidos sobre nociones universalizantes de espacios público/privados y tareas re/productivas, donde lo masculino y lo femenino tienen bordes limitados e impermeables.

Una de las entradas de análisis donde los binarios se mezclan y confunden es de Kabeer (1995) para quien las formas de pensar y las maneras de hacer son inseparables en el pensamiento del desarrollo. Esto implica que existen supuestos ideológicos cuando se trabaja en desarrollo, muchas veces ciegos al género.

En palabras de una líderesa indígena de Telpaneca en Nicaragua:

Para mí, el poder dice que tengo que conocer primero, tirarme a la sociedad para conocerla, y empoderarme, cómo es la comunidad y cuál es su desarrollo, como indígena que soy. Para ser una representante indígena, mi conocimiento es práctico no



intelectual, soy indígena, mi empoderamiento fue conocer por qué soy india, mi compromiso es decirle a mi comunidad que sí podemos reclamar nuestros derechos” (Testimonio, PRO01-18/04/2007)

Más contemporáneamente, y problematizando el debate sobre asuntos de desarrollo y género Paulson y Calla (2000) afirman que en Latinoamérica el discurso público y los programas políticos que tienen que ver con género “se han concentrado principalmente en mujeres y en pueblos indígenas, a menudo en esfuerzos paternalistas para ayudar a estos ‘grupos marginados’” (2000:113). Para estas autoras, las estrategias de desarrollo se enfocan en el tema de la pobreza estudiándola independientemente y tratándola como una enfermedad a ser erradicada y, aunque muchos proyectos se han enfocado en mejorar las condiciones de pobreza de las mujeres y los indígenas, en lugar de formular una autocrítica en relación a si los modelos de desarrollo han contribuido a reducir la injusticia e inequidad social, simplemente se han concentrado en incorporar a las mujeres e indígenas a procesos de desarrollo económico que antes les excluían (Paulson y Calla, 2000). En suma, una muestra del binario re/productivo como campo concreto y postcolonial de la economía política en proyectos de desarrollo donde se articulan categorías de género, clase social y etnia.

Particularmente importantes han sido las iniciativas desde las organizaciones de desarrollo hacia las mujeres indígenas que en un primer momento (y también en la actualidad desde los proyectos productivos) leyeron a la mujer indígena como sinónimo de “mujer campesina”. Esta idea está basada en un cierto consenso epistemológico que indica que los efectos del capitalismo en las economías de subsistencia, junto a la agricultura comercial y el trabajo asalariado han perjudicado a las mujeres rurales<sup>29</sup>. Se ha insistido en la reivindicación de la importancia de la participación de la mujer en el ámbito rural, lo que condujo incluso a la formulación de una teoría sobre la feminización de la agricultura de subsistencia en África y en América Latina<sup>30</sup>. Los mecanismos de esta feminización serían:

La agricultura comercial a pequeña escala que implica que los hombres cultiven productos para la venta y las mujeres trabajen para mantener la familia, conlleva a que las mujeres dediquen más tiempo al trabajo agrícola y que no tengan acceso al mercado

---

<sup>29</sup> La página web institucional de organizaciones del Sistema ONU en temas agrarios como FAO, FIDA y otras redes regionales como RIMISP y CEDIM son claras en el citado diagnóstico.

<sup>30</sup> Por ejemplo: Cristóbal Kay (2007) hace una completa reseña de la feminización de la agricultura y lo que denomina “la nueva ruralidad”.

(además, el Estado favorece a los hombres en créditos, tecnología, etc.); por otro lado, la migración masculina implica que las mujeres se encarguen totalmente de la subsistencia de la familia y asuman también la producción para el auto-consumo (Moaño, HEGOA, s/fecha)

Articulando la discusión del binario identitario con el re/productivo y el público/privado y cómo se expresa en el pensamiento del desarrollo: como resultado de la creciente aceptación (o imposición) del enfoque de género en las entidades internacionales de desarrollo, miles de proyectos rurales han sido implementados por las entidades de cooperación al desarrollo: capacitación a las mujeres en huertos familiares, crianza de animales para auto-consumo, métodos de abono orgánico, cultivos de patio, técnicas para un mejor cuidado de la tierra, uso de cocinas ecológicas que ahorran el consumo de leña, métodos para prevenir la deforestación, cuidado y aprovechamiento de las fuentes de agua y otros, se han ejecutado por entidades internacionales y locales de cooperación al desarrollo (Moaño, HEGOA s/fecha), abarcando desde proyectos rurales “femeninos” hasta políticas nacionales de inclusión femenina en la propiedad de la tierra.

Más particularmente, desde contextos indígenas, Rivera Cusicanqui (2009) evalúa críticamente la trayectoria de la financiación internacional en Bolivia y cuestiona lo que denomina “mecanismos reduccionistas” frente a las mujeres indígenas. Para Rivera (2009) estos mecanismos usados tanto por el Estado como por las ONGs están basados en cinco supuestos estereotipados, donde las mujeres indígenas son vistas:

- 1) como reproductoras y no como productoras, recluidas en el hogar. “Se ven las tareas asociadas al consumo, no como un modo de control y regulación del destino del producto sino como una sub-ocupación” refiriéndose al tejido, y a las tareas de salud y alimentación de la familia.
- 2) como madres antes que pastoras, tejedoras, ritualistas y activas productoras de la vida cultural y social de las comunidades;
- 3) como ajenas al mundo mercantil sumidas en una ‘economía natural’ que el mercado erosiona y destruye;
- 4) como recluidas en el mundo de los afectos y yugos familiares, y ajenas al mundo de la representación política y pública, y
- 5) en el mundo de las ONGs “es también notable el hecho de que el respeto por las diferencias y la noción de equidad de género son, ante todo, discursos o modas antes que prácticas capaces de penetrar la vida cotidiana y la sociabilidad pública” (2009:42 - 43).

La cita de Rivera muestra una falla de los binarios, un borde difuso donde nociones identitarias, políticas y económicas con-fluyen de modos distintos, superpuestos y no limitados, y es por tanto, un lugar donde emerge la posibilidad de contestación y

disputa. Como nociones complementarias, aludo al concepto de “mujer-sujeto de desarrollo-como carente” de Ruiz (2003) cercana a la noción de “mujer-víctima-colonizada” de Mohanty (1991), aludiendo a que la literatura sobre desarrollo ha generado mujeres-como-producción-discursiva elaborada desde las instituciones de desarrollo provocando, a diferencia de lo esperado, “nuevas formas de sujeción de las mujeres del Tercer Mundo” (Ruiz, 2003:11). Para Ruiz, estas nociones, primero no se elaboran exclusivamente desde los países desarrollados, y segundo, son disputadas por las mujeres campesinas quienes participan en la producción de su identidad como sujetos de desarrollo, mecanismo que sin embargo fija y consagra estas definiciones. El lugar de la construcción discursiva y subjetiva marca otro hito en las aduanas binarias. Particularmente, porque como señala Villareal 2000 citada por Ruiz, esta imagen se convierte en la base de su identidad, en la definición de su ser:

La crítica de Villareal a esta construcción no supone desconocer las carencias que efectivamente agobian a las mujeres campesinas. Lo que se destaca es la manera como se aísla esta característica de sus posibles contextos y se les introduce en un medio discursivo en el cual se vinculan a un cierto status y a una particular relación de poder y subordinación. Para emanciparse se necesita de un agente externo, del cual también se elabora un discurso: es profesional, es diferente, vive lejos, tiene diferente status. Es decir, se crea una distancia física, social y simbólica”. (Villareal 2000, citada en Ruiz 2003:12).

Sin embargo, es pertinente tener presente el dilema dibujado por Barrig (2009) quien analiza los resultados de un proyecto de desarrollo investigado por Florence Babb en una comunidad indígena campesina del Perú Andino (Babb, 1999 citada en Barrig 2009). Babb reporta un exitoso resultado del proyecto que incluye un aumento del bienestar general de la comunidad sumado a una devaluación del status de la mujer. Barrig (2009) cuestiona:

Podemos suponer que la atención a las diferencias entre hombres y mujeres podría haber estado nublada por la idealización de la pareja campesina andina por un lado, y por la invisibilidad de las mujeres como sujeto de políticas por otro. (...) si el proyecto elevó las condiciones generales de vida de la población pero menoscabó la posición de las mujeres, ¿es la alternativa la autarquía? ¿Cómo detener el avance del mercado? O para colocar mejor la pregunta: ¿debemos soslayar la inevitable penetración capitalista en el campo para preservar el status de las mujeres, o debemos abrir el acceso a las mujeres a los recursos materiales e institucionales que les provean mejores armas para enfrentar este nuevo tipo de relaciones? (2009:86)

Particularmente en las intervenciones de desarrollo en contextos indígenas se encuentra una tensión conceptual y política entre *campesino* e *indígena*, tensión que sin embargo

homogeneiza a hombres y mujeres indígenas. En Bolivia por ejemplo, respecto de la misma población existe una división fuerte expresada en más de 50 organizaciones políticas formales. Las personas campesinas están asociada a los sindicatos campesinos (y las mujeres campesinas a organizaciones como Las Bertolinas) vinculadas con actividades productivas agrícolas, mientras que las y los indígenas se organizan en torno expresiones identitarias y actividades productivas pero con énfasis en el cuidado del ambiente y de la *pachamama*<sup>31</sup>. Las distintas categorías de indígena y de campesino, que sin embargo, no son contradictorias desde la producción de identidades, toman acá un cariz político y distintas estrategias y objetivos respecto al mundo del desarrollo.

Desde una profunda ironía, Maruja Barig (2009) habla de la “mujer permitida” producida desde los proyectos de desarrollo:

En primer lugar, la “mujer permitida” es una mujer que *participa*; es *nutricionista* porque sabe cómo alimentar a su familia debido a los miles de talleres que se ha tenido en nutrición; es también *especialista en leyes*, porque asistió a talleres para que aprendiera los temas de la ley contra la violencia y fuera una promotora legal en su barrio; es algo de *obstetra* porque, cuando se dio el impulso a los derechos sexuales y reproductivos, aprendió el uso de la píldora del día siguiente; por supuesto es *microempresaria* porque debe tener acceso a líneas de crédito, etc (...) esta mujer permitida también tiene un negocio de cuyes. ¡Ah! Y también *es una mujer política*, es decir participa en política y aprende sobre la política (2009:117)

Para Paulson y Calla (2000) las condiciones de inequidad se perpetúan y trazan los caminos de un desarrollo cada vez más disparaje, resultado de la falta de articulación entre proyectos de desarrollo, filosofías políticas e investigaciones etnográficas, en un contexto político-económico neoliberal que dificulta la implementación de políticas de género y de etnicidad (2000). Hecho que se confirma desde otras voces:

De las agencias de cooperación demandamos “desarrollar otros métodos para el análisis de la pobreza en las comunidades indígenas para acrecentar el entendimiento de las dinámicas de la pobreza y el impacto de las diversas intervenciones sobre las comunidades indígenas con un enfoque de género y equidad, para trabajar simultáneamente con los derechos de los pueblos indígenas y el desarrollo” (Muñoz, Galo. PIM03-10/2009)

Finalmente, Ruiz (2005) prescribe que las propuestas de desarrollo precisan de una lectura que, a la par de reconocer los problemas económicos y los distintos rostros de la pobreza, identifique las matrices culturales y los sistemas de exclusión social y de

---

<sup>31</sup> Esta información me fue aportada por Azucena Fuertes, activa militante y profesional boliviana ligada a los derechos indígenas en su país (Contacto informal. 11/07/2010).

género vigentes (Ruiz, 2005:2). Y precisan también, reconocer las ideologías del desarrollo en relación compleja con las mujeres, en este caso, con las mujeres indígenas.

### **CAPÍTULO III**

#### **LA POLÍTICA DEL FOGÓN: BINARIOS Y BORDES**

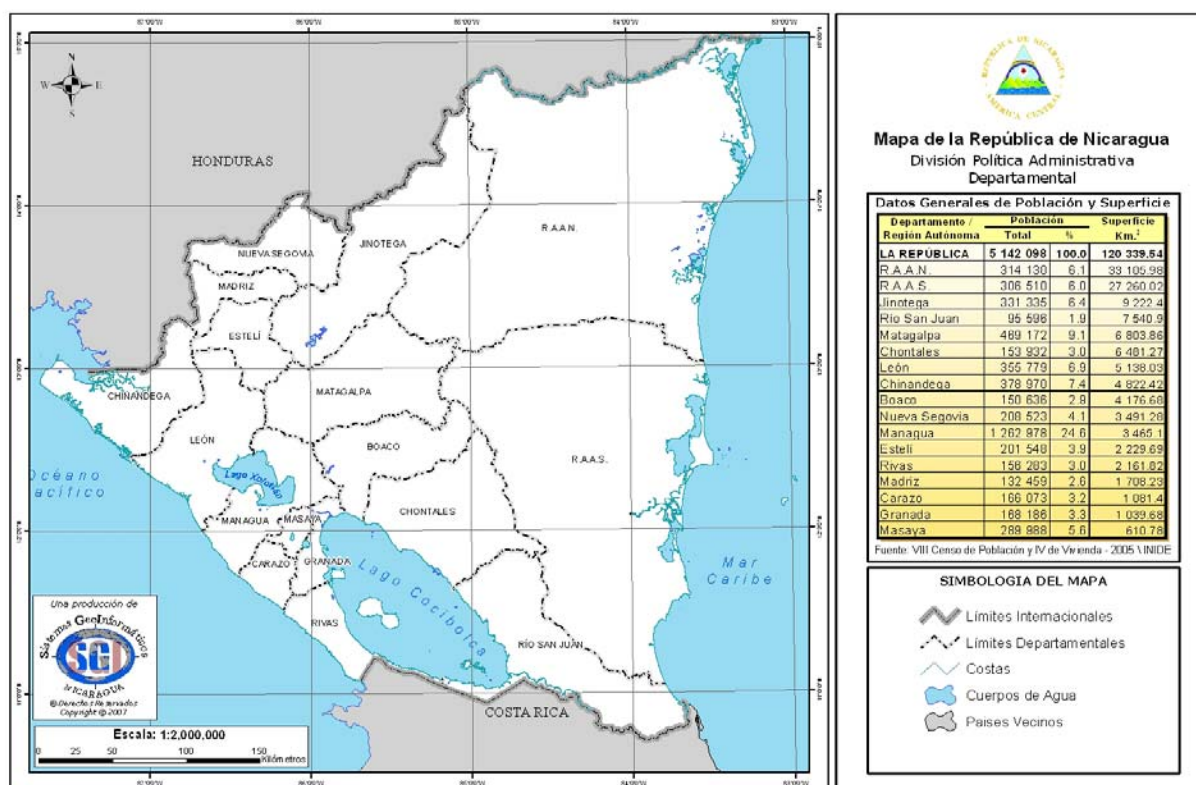
El hilo conceptual que ha ido tejiéndose en esta investigación es la definición de género como elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias percibidas entre los sexos, y puntualmente, las interrelaciones entre instituciones y organizaciones sociales de las relaciones de género y las identidades de género. Un segundo hilo de color son los lugares y las definiciones de los pares binarios caracterizados espacial y funcionalmente y según sus atributos donde a) lo público y privado es de orden político; b) lo re/producción de orden económico y lo c) femenino-masculino es de orden identitario.

Para elucidar desde la práctica política y desde la cotidianidad, la fluidez de género y la situación no binaria de género indígena, este capítulo intentará ilustrar los modos a través de los cuales las mujeres indígenas chorotegas han generado prácticas políticas que modifican los arreglos de género en sus comunidades, abriéndose así espacios para la acción pública aunque ellas no se reconozcan en la noción de “lo público”. Estas prácticas políticas donde juegan cuestiones de equidad e integración en diferentes ámbitos de participación social, les han permitido a las mujeres indígenas generar espacios de liderazgo y cuotas de poder al interior de la estructura de gobierno comunal actual. Dinámicas que cuestionan la división binaria público/privado y la supuesta reclusión de las mujeres en lo doméstico.

Integro en este capítulo un breve contexto nacional y local de las chorotegas, y sus relaciones con las categorías público/privado (lo espacial), productivo/reproductivo (las funciones) y masculino/femenino (los atributos); y una descripción y análisis de sus identidades de género como construidas histórica y culturalmente situadas, en conflicto con su identidad indígena. Finalmente, describo algunas de las implicaciones de las Ideologías de Estado y las ideologías del Desarrollo en el país y sobre mujeres indígenas. Metodológicamente este capítulo está desarrollado como una reconstrucción de informes, ayuda memoria de actividades, apuntes metodológicos y teóricos para sustentar acciones de proyecto, además de monografías, y documentos institucionales

facilitados por el Pueblo Indígena de Mozonte y de la Coordinadora Chorotega. En este período de 2 años viví y trabajé en la zona, y elaboré los citados -que a veces fueron digitados por personas del equipo de trabajo-. Su principal dificultad es que no fueron contruidos con fines académicos ni para la elaboración de esta investigación específica, pero, su valor es que en este lugar nace la pregunta de investigación. Confrontada con la práctica de cooperante y la realidad de las mujeres chorotegas; en respuesta a la práctica usual de facilitar talleres de género sobre binarios del género que no sólo no tenían respuesta en la comunidad indígena sino que la desdibujaban .

Para efectos de contexto, en este mapa departamental de Nicaragua, los pueblos indígenas chorotegas se ubican en los departamentos de Nueva Segovia y Madriz, centrales y fronterizos con Honduras.



Mapa n°1. Mapa departamental de Nicaragua  
Fuente: <http://www.sginicaragua.com/mapas.php>

## **Nunca más Nicaragua sin nosotras**

“Nunca más Nicaragua sin nosotras” reza en un enorme lienzo blanco con letras azules colgado en una de las paredes del salón de reuniones del Pueblo Indígena de Mozonte.<sup>32</sup> La sala comunal sólo tiene un techo de gruesos troncos y paja. Parece un gran escenario polvoso en el patio central de la construcción. En ella se desarrollan las capacitaciones, las reuniones, las asambleas y hasta sirve para hacer las ceremonias religiosas mayas de ritual “de limpia”, según cuenta a media voz, y entre risas, Doña Marcela, con su largo pelo blanco trenzado, “hermosa”<sup>33</sup> de redondeces. Como la mayor parte de las mujeres de más edad del norte de Nicaragua, viste un traje compuesto por una blusa abotonada de manga corta y falda a la rodilla que les impide “mostrar piel”. Ella es la única mujer Alcaldesa de Vara de los pueblos indígenas chorotegas (el mayor cargo político originario en una comunidad).

La frase del lienzo alude a la lucha de los pueblos indígenas por su reconocimiento, en un sentido profundo, de re-conocerse, ya que este pueblo indígena lucha por recuperar una identidad étnica que los embates de la colonización, de las guerras internas, la culturización mestiza, la pobreza y la exclusión hicieron invisible. Y las retrata a ellas, morenas, pequeñas y sonrientes mujeres chorotegas, firmes en su lucha junto a sus hombres, pero al mismo tiempo, alertas de sus propios esfuerzos al interior de las comunidades indígenas.

Nicaragua es el segundo país más pobre de América. Tiene una población de 5.822.000 habitantes, de los cuales más de la mitad (57.9%) está ubicada en el área urbana. La tasa de mortalidad materna es de 170 (por 100.000 nacidos vivos) en el año 2005 (última cifra CEPAL). El coeficiente de la brecha de pobreza e indigencia es de 37,1 para pobreza y 19,2 para indigencia. Su índice gini (referido a la distribución y concentración del ingreso) es de 0.497, es decir que mientras que el quintil más rico posee un 46,5% de la riqueza, el quintil uno (el más pobre) posee el 0,6%. En términos gruesos esto implica que menos del 0,5% de la población nicaragüense posee casi el 50% de los ingresos del país. Su Producto Interno Bruto por persona en dólares (PIB per

---

<sup>32</sup> Mozonte es el municipio que tiene mayor concentración de población indígena del departamento de Nueva Segovia. Este pueblo indígena chorotega se extiende hasta los municipios de San Lucas, Totogalpa y Telpaneca en el departamento de Madriz, ambos en el norte de Nicaragua.

<sup>33</sup> “Hermosa” en Nicaragua alude en sentido positivo a una persona corpulenta (gorda en algunos casos). A mí me hace pensar en la “hermosura” de las estatuas y dibujos de Botero.

cápita) registrado en 2000/2002 es de 507.7 (en 1979 llegó a 1,038.3). Y su esperanza de vida al nacer es de 67.5 años (Informe CEPAL 2009 publicado en febrero de 2010). Las mujeres en Nicaragua representan (Censo Nacional, 2005), un 50.7 % de la población, las que encabezan el 30.3 % de los hogares nicaragüenses. Un 49.7 % son analfabetas, concentrándose el 65.6 % en las zonas rurales (PNUD, 2009).

En el país, los pueblos indígenas se concentran en dos grandes bloques, ubicados en las Regiones Autónomas de la Costa Caribe (Ver mapa 1: RAAN y RAAS) –las que desde 1987 consiguieron la aprobación de una Ley de Autonomía-, y otro grupo de pueblos indígenas que se ubican en las regiones del Pacífico, Centro y Norte de Nicaragua. Estos se encuentran dispersos en ocho departamentos: Jinotega, Nueva Segovia, Madriz, León, Chinandega, Masaya y Rivas. Según los estudios recopilados por la misma comunidad indígena<sup>34</sup>, Nicaragua estuvo poblada por etnias que eran ramificaciones de los Chibchas (un amplio y dividido pueblo sudamericano atlantotropical). En el Centro y Pacífico se encontraban los Matagalpas, que fueron desplazados por invasores Chorotegas, quienes tenían influencias mayas y eran originarios de Mesoamérica.

Los Chorotegas poblaron el centro de Nicaragua, entre los lagos Managua y Nicaragua. Con el tiempo, se dividieron en dos bandos rivales: los Dirianes (hombres de los altos) y los Nagrandanos (hombres de los bajos). Las poblaciones más importantes de los Dirianes eran: Managua, a la orilla del lago de su nombre ( *Xolotlán* en lengua indígena) y que se extendía hasta Tipitapa que gobernaba el cacique Tipitapa; y Xalteva, al pie del volcán Mombacho y cerca del lago Cocibolca, su cacique era Nequecheri, cuyo territorio se extendía hasta Diriomo y Niquinohomo. Estos pueblos estaban en guerra permanente con los Niquiranos de *Xinotepetl* (Jinotepe) y *Masatepetl* (Masatepe). En los contornos de la laguna de Masaya vivieron pueblos de origen Diriano bajo el dominio del cacique Tenderí, que tenía su asiento en Nindirí, ciudad de mucho esplendor (SIN01\_2003. Historia Oral de Condega).

El concepto de Pueblos Indígenas, para la misma comunidad chorotega es que son “entidades históricas de larga sostenibilidad y permanencia en sus territorios tradicionales, que subsisten del usufructo de sus recursos de sus tierras, bosques,

---

<sup>34</sup> Información proporcionada por Carlos Lennys, antropólogo y técnico de la Coordinadora de Pueblos Indígenas Chorotegas (CPICH).



minerales etc, y mantienen una forma de organización social propia, autónoma y que vela por los intereses de sus comuneros” (PIM06-06/2006:12). Desde el concepto jurídico estatal, “es la colectividad humana que mantiene una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la Colonia cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distingue de otros sectores de la sociedad nacional y que están regidos total o parcialmente por sus propias costumbres y tradiciones” (PIM06-06/2006:15).

Los pueblos chorotegas estaban dirigidos por un Consejo de Ancianos. En el caso de Mozonte -uno de los cinco Pueblos Indígenas Chorotegas- el cacicazgo fue ejercido por un cacique, cuya autoridad pasaba a sus hijos por la rama de los varones, pues en el sistema político ancestral de Nicaragua la mujer estaba privada de derechos propiamente políticos como se los entiende desde Occidente, esto es, por ejemplo, derecho a ser elegido gobernante (PIM05-12/05/2006). Sin embargo, los argumentos de Nash (2001) pondrían en cuestión la anterior afirmación, ya que la pérdida del poder político de las mujeres, tanto en la toma de decisiones como en áreas complementarias (en el sentido de carteras de ministerios específicos para las mujeres) se genera a partir de la conformación del imperio azteca, situación que es profundizada en la colonización que pone al frente de sus sociedades a los hombres.

Los pueblos o parcialidades de la región del cacicazgo y su misma capital, se gobernaban con el *calpulli*<sup>35</sup>, institución semejante a los Consejos Municipales actuales, de elección popular, constituidos por Ancianos y con amplia autoridad local para la “bienandanza” de la Comunidad. El cacique gobernaba con el Consejo de Ancianos pero con autoridad decisiva en las resoluciones. Había un Jefe Supremo de las Armas, electo por el Consejo, para la defensa del territorio y dirección de las guerras. Los miembros del Consejo de Ancianos se dividían, por regla general, las funciones del gobierno como la administración de justicia civil y penal, la dirección del comercio, la distribución de la tierra, y las relaciones con los otros cacicazgos. Entre sus funciones estaba la elección del sucesor del cacique fallecido, cuando éste dejaba hijos varones para que le sucedieran en el gobierno. Con frecuencia esta elección recaía en un miembro principal de la familia del difunto cacique.

---

<sup>35</sup> Nota de B. Grünenfelder: *Calpulli* azteca, barrio urbano y/o unidad de tenencia de tierra. Ver Porter, Muriel (1981).

El diagnóstico de género citado asegura que “una dominación menos brutal adoptó forma ideológica a través de la religión católica, ya que el establecimiento de los Españoles en América, trajo consigo la sustitución de símbolos espirituales de los nativos con símbolos religiosos, con características semejantes a la cultura Indígena” (PIM05-12/05/2006:4) y es tajante al afirmar que no hay igualdad de género en la toma de decisiones en la cultura indígena, ya que durante la colonización se habría reafirmado el lazo patriarcal que subordina a las mujeres chorotegas. Las lecturas de Nash (2001) y Grunenfelder (en prensa b) difieren de esta idea. Nash afirma la base igualitaria del *calpulli* mientras Grunenfelder sostiene la paridad de poder político de las mujeres de la élite indígena en el período precolombino.

La oficina del Pueblo Indígena en Mozonte está a un par de cuadras de la Iglesia y el edificio del Municipio. Las puertas de entrada de estos edificios están paralelas y miran hacia el sur. Las puertas del Pueblo Indígena, en cambio, miran hacia el norte, y desde casi todos los costados es posible ver el Cerrito, lugar donde las y los mayas hacen peregrinaje cada período, ya que es considerado un polo energético. Esto es invisible para gran parte de la población que no se reconoce como indígena y de esta forma, sin tocarse, sin verse, conviven dos culturas en un mismo lugar, de calles de tierra y adoquines, que se van cruzando y enmarañando apenas uno se aleja del par de cuadras céntricas, construidas estrictamente en forma de tablero de ajedrez.

### **Mozonte: café, madera, y dos gobiernos.**

Mozonte es uno de los municipios más pobres del Departamento de Nueva Segovia y de Nicaragua. 75% de su población está considerada como de pobreza extrema. Se sitúa a 234 kilómetros de Managua, la capital. Para ingresar a Mozonte desde Ocotol se cruza por un puente de emergencia colocado allí por alguna entidad de cooperación tras el paso del Huracán Mitch en 1998. Mozonte limita al norte con Honduras, al sur con el municipio de Totogalpa (otro municipio con población indígena), al este con el municipio de San Fernando, Ciudad Antigua y Telpaneca (municipio indígena) y al oeste con los municipios de Ocotol y Dipilto. Posee una extensión territorial de 242 km<sup>2</sup>. Tiene una densidad poblacional de 27.7/km<sup>2</sup>. Según el Censo 2004, su población

total es de 6,712 habitantes, de los cuales un 49.5% son hombres y un 50.5% son mujeres (MOZ01-PE, s/f).

La actividad económica agrícola está concentrada en la producción de granos básicos (maíz y frijol), café y hortalizas. La actividad ganadera ha sido históricamente de carácter secundario y consumo interno, siendo más fuerte la crianza de animales domésticos como aves de corral y ganado porcino. Esta actividad presenta un rubro muy importante para la economía de muchas familias, desarrollada generalmente por la mujer. La pobreza de una familia y la actividad femenina productiva marcan una diferencia brutal en las comunidades indígenas donde es posible encontrar un huerto familiar aunque sea muy pequeño (casi siempre producto de un proyecto de cooperación de huertos familiares) sembrado, de colorido verde y hojas de maíz al viento, al lado de una vivienda donde la sequedad total hace más violenta la pobreza. Como actividad industrial, el municipio cuenta con 5 aserríos (aserradoras). Esta actividad pone en juego cuestiones indígenas ya que el Pueblo Indígena -en sus territorios comunales- es dueño de gran parte de los bosques que constituyen tanto su sustento en el sentido económico como de cosmovisión, los que están siendo vendidos y explotados en parte permitido por la corrupción y negocios ilícitos de algunos dirigentes indígenas. La manufactura de cerámica típica, desarrollada mayoritariamente por hombres es de pequeña escala, pese a que absorbe parte de la mano de obra local indígena.

Fruto del proceso de revolución sandinista (y del anterior proceso insurreccional de Sandino que tuvo sus bases en estos mismos territorios norteños y fronterizos con Honduras conocidos como la “selva de Sandino”) existe una fuerte memoria de organización social. Este tejido social es antiguo y está bien validado en la comunidad, aunque persiste una fuerte división política que se expresa en las elecciones. Por ejemplo, está establecida una “red de voluntarios de salud” compuesta por Brigadistas Populares de Salud (45), Parteras (11) y Colaboradores Voluntarios (14), organizada en comités que apoyan las acciones del Ministerio de Salud en las comunidades rurales. Además existe una Red de Transporte que se encarga del traslado de pacientes a lugares accesibles donde la ambulancia puede llegar (PIM06-06/2006). Sin embargo, según la percepción del Pueblo Indígena, las estructuras de base comunitaria no tienen contenidos propios de trabajo y las que tienen, están determinados en gran medida por

las agendas de las ONGs nacionales y organismos de cooperación de los que reciben financiamiento (PIM06-06/2006).

Una dificultad grave es la coexistencia de dos gobiernos –indígena y estatal– para un mismo territorio y una misma población (se calcula que el 95% de la población es indígena) lo que provoca graves conflictos de competencia y autoridad<sup>36</sup>. Ambos gobiernos tienen respaldo normativo en sus respectivos cuerpos legales nacionales. Pero tienen competencias contradictorias. Por ejemplo, en el manejo de los recursos naturales, la comunidad indígena es propietaria de la tierra (de sus derechos colectivos) entonces la Alcaldía no percibe ingresos por transferencias. La tierra indígena está libre de impuestos y eso afecta significativamente la recaudación municipal ya que el Impuesto sobre Bienes Inmuebles (IBI) que graba las propiedades inmobiliarias ubicadas en la circunscripción territorial del Municipio es uno de los factores para las transferencias municipales. Si el IBI es muy bajo, no hay transferencia.

Según la Alcaldía compuesta por el Gobierno Municipal y los equipos técnicos, en su “Plan Estratégico de Desarrollo Municipal/Plan de Inversiones Municipales 2002 – 2010” las principales debilidades de las ONGs que trabajan en el territorio son su “falta de visión de largo plazo, alta dependencia de la cooperación externa, trabajo en función del proyecto y no de resultados” mientras que “muchas veces no consideran las necesidades de la población” (MOZ02\_PDM02/10:16). Son caracterizadas como “casi empresas privadas” que carecen de democracia interna. Mientras, las agencias de cooperación externa: “ofrecen sus recursos conforme la moda del momento, no tienen una visión coordinada y sostenible de sus acciones, son inflexibles con el ejecutor, miden tareas y no impacto” (MOZ02\_PDM02/10:18) aunque se considera que “algunas están revisando su quehacer”. Se considera que la cooperación externa: “juega un papel importantísimo...ya que proveen de recursos, capacitan, acompañan, ejecutan proyectos, promueven los planes estratégicos de desarrollo municipal, investigan y hacen diagnósticos” (MOZ02\_PDM02/10). Esta frase explica la dependencia del territorio y de la Alcaldía de las múltiples acciones financiadas por la cooperación externa -y de las ONGs nacionales financiadas externamente-, aunque consideren que

---

<sup>36</sup> En este sentido Poole (2006) explicita que la división entre justicia indígena y del estado marginaliza, minimaliza, y desautoriza la justicia indígena que siempre es liminal y hasta considerada al margen de la legalidad por el Estado. Nota de Bárbara Grunenfelder.

debido a su “carencia de coordinación” muchas organizaciones “replican esfuerzos en un mismo territorio mientras en otros no hay presencia” (MOZ02\_PDM02/10).

### **La Coordinadora de Pueblos Indígenas Chorotega, el espacio público político.**

El Pueblo Indígena de Mozote, quien lideraba en la práctica a la Coordinadora Chorotega (y al momento de esta investigación, ya que en la actualidad es dirigido por Li-Telpaneca), inició un proceso de fortalecimiento institucional a partir del 1992, en el marco de la campaña “Quinientos años de resistencia indígena, negra y popular”. En un contexto de transición y polarización de la sociedad nicaragüense que salía de una cruenta guerra civil en la década del 80. Sin embargo, desde 1947, la Junta Directiva de la comunidad indígena, se organizó para defender sus derechos y sus tierras comunales, constituyendo su Consejo de Ancianos y Junta Directiva del Pueblo Indígena como Gobierno Indígena del territorio de Mozote.

La Coordinadora Chorotega es una Asociación de Pueblos Indígenas (CPICH), de carácter apartidista, integrada por los Pueblos Indígenas del norte de Nicaragua (Mozote, San Lucas de Iscayán, San José de Cusmapa, Li-Telpaneca y Totogalpa). Todos los pueblos se encuentran en las delimitaciones departamentales de Nueva Segovia –en el caso de Mozote - y de Madriz para el resto de las entidades étnicas (ver mapa n°1). Según indica un documento institucional: en esta población indígena el sedimento de identidad está debilitado en muchos aspectos, incluyendo aquellos que, como el idioma o el vestido (las chorotegas no hablan idioma ni usan vestimenta indígena) se acostumbran a relacionar con la caracterización de un Pueblo Indígena y su fortalecimiento constituye un reto muy complejo (PIM04-10/2009). La Coordinadora nace el año 2000, cuando los otros pueblos indígenas del Centro y Pacífico de Nicaragua se organizaron en coordinadoras (Sébaco, Matagalpa, Jinotega y Muy Muy formaron la Coordinadora Diriangén y los del sur formaron la Nicarao). En un principio, era un grupo de cinco personas (los representantes legales de cada Pueblo Indígena chorotega) que se reunían rotativamente para discutir problemas comunes.

La organización se fue dando a conocer, despertando el interés de algunos organismos de cooperación que comenzaron a brindarle apoyo. Actualmente, recibe apoyo técnico y financiero de éstos, sus agencias locales y ONGs nacionales, en temas de fortalecimiento institucional, medioambiente y agua, seguridad alimentaria, liderazgo, y planificación estratégica, entre las principales (PIM04-10/2009).

La Coordinadora tiene como Estructuras de Gobierno: los Cuatro Consejos de Ancianos y un Consejo de Gobierno (o monéxico en San Lucas) y además cada Pueblo tiene una Junta Directiva. Como Estructuras de Participación están la Red de Mujeres Chorotegas, la Red de Comunicadoras/es Chorotegas, y sólo en Mozonte, la Red de Jóvenes Indígenas.

La Red de Mujeres Chorotegas está compuesta por las mujeres con cargos de dirección en las Juntas Directivas de cada Pueblo, además cuentan con Secretarías de la Mujer, cuya función es atención directa a mujeres víctimas de violencia, y actividades de mediación y defensoría jurídica, donde una acciones más importantes han sido las de convencimiento y mediación ante los padres (varones) para lograr la herencia de la tierra hacia las hijas. Es importante destacar que la máxima autoridad de la Coordinadora Chorotega, y quien generó un dinamismo mayor a través de su participación y gran número de alianzas, fue una mujer, así como también la Presidenta del Pueblo Indígena de Mozonte.

Para la Coordinadora Chorotega, la visibilidad, el reconocimiento externo, y la reconstitución y legitimidad de los Pueblos Indígenas son condiciones indispensables para apuntalar derechos propietarios y autonómicos que se vinculan, con la propia sobrevivencia y el desarrollo de sus comunidades. Puntualmente, éstos implican recuperar el control de las tierras comunales amparadas por títulos reales<sup>37</sup>. Una anécdota siempre a flor de labios del Pueblo Indígena (que implica tanto sus oficinas, las personas, la dirigencia y también la “nación” indígena) en Mozonte era la huida de Doña Marcela a Honduras, en tiempos de “la Revolución” (1979) para salvaguardar los documentos históricos que le conferían al pueblo indígena la propiedad de su tierra.

### **Las categorías binarias en contexto chorotega**

---

<sup>37</sup> Los Títulos Reales son documentos legales otorgados a los pueblos indígenas en un período en que la Corona Española reconoció ciertos derechos a los indios. Constituyen un fuerte instrumento de cohesión e integración para los Pueblos Indígenas, ya que en ellos se encuentran contenidos sus derechos territoriales, inalienables, que son su acceso e interacción con la madre tierra, fuente de sabiduría, de vida, de sustento, por tanto, fundamental en la cosmovisión indígena.

Los cuadros siguientes fueron recogidos en el marco de un sub-proyecto de formación y capacitación para la participación política de mujeres indígenas chorotegas (2005 - 2007). Este proceso permitió evidenciar algunos elementos teóricos contradictorios o complejos en los binarios del género.

### **Diferencias entre hombre y mujer**

La instrucción para llenar el cuadro fue: colocar las diferencias entre hombre y mujer. Pese a que las temáticas son parecidas, no hay una correspondencia absoluta entre los temas, menos aún aparecen los binarios. Es interesante notar las diferencias “inteligencias” y “mejor oportunidad de estudiar” que aparecen como diferenciadoras de hombres ubicadas frente a “período menstrual” y “paren hijos” de las mujeres. También las diferencias del tipo “son organizadas” para las mujeres. “Órganos sexuales” son homogeneizados como diferencia, mientras que la contraparte femenina de la “fuerza” masculina es “la forma de vestir.”

<b>Hombres</b>	<b>Mujeres</b>
La voz	Son organizadas
El corte de pelo	El pelo es largo
La fuerza	Forma de vestir
Órganos sexuales	Órganos sexuales
Inteligencias	Paren hijos(as)
Mejor oportunidad de estudiar	Período menstrual

**Cuadro nº4.** Elaboración colectiva. Fuente: CDM01\_23/03/2007.

### **Tareas de Hombres y Mujeres**

En este cuadro, aparecen claramente ubicadas como “tareas de mujeres” la organización comunitaria y la asistencia al Consejo de Padres de las escuelas y colegios de Mozonte. Asimismo, las tareas productivas y especialmente, la venta de los productos, es tarea de hombres.

<b>Hombres</b>	<b>Mujeres</b>
Trabajar al campo	Cocinar
Vende la producción	Lavar
Jalar leña	Cuidar a los niños
Bueyes, caballos	Organización Comunitaria
	Consejo de padres

**Cuadro n°5.** Elaboración colectiva. Fuente: PIM02-07/09/2006.

**Presentación hecha por las mujeres respecto a la asignación de tareas diarias**

Los dos cuadros siguientes fueron elaborados el mismo día y al mismo tiempo en grupos separados de hombres y mujeres. El cuadro n°6 fue desarrollado por las mujeres y el cuadro n°7 por hombres. Para las mujeres (Cuadro n°6) es trabajo de ambos: el hogar y el campo, llevar al médico a hijas e hijos y la “asistencia a reuniones”. Sigue siendo considerada una tarea femenina el “asistir a las diferentes reuniones”, aunque las mujeres ven que también es una tarea compartida. Según ellas, las tareas masculinas son siembra y cosecha. Las actividades ligadas a la administración del dinero son de los hombres.

**Presentación hecha por las mujeres respecto a la asignación de tareas diarias:**

<b>Actividades de Hombres</b>	<b>Actividades de Mujeres</b>	<b>Actividades Ambos</b>
Trabajo en el campo	Cocinar	Trabajo en el hogar
Preparar la tierra	Cuidar a los niños	Trabajo en el campo
Siembra de granos básicos	Asear la casa	Acarreo de agua y leña
Recoge la cosecha	Lavar y planchar	Cuidar los animales
Negocia el presupuesto	Cuida animales	Llevar al médico a los niños
Cuida ganado mayor	Asistir a las diferentes reuniones	Asisten a reuniones
Maneja la plata	Cuida los enfermos	Cuidan a los animales

**Cuadro n°6.** Elaboración colectiva. Fuente: PIM02-07/09/2006.

Para los hombres (cuadro n°7) no existe una marcada diferencia respecto a las tareas que escribieron las mujeres en el mismo ejercicio. Sólo el acarreo de leña es concebido en forma diferenciada, ya que para los hombres es una tarea exclusivamente masculina mientras que para las mujeres es una tarea compartida. Los afectos, en particular hacia hijas e hijos, son para los hombres una tarea compartida. Para ellos, las tareas fundamentales de las mujeres son la cocina y el cuidado de gallinas.

**Presentación hecha por los hombres respecto a la asignación de tareas diarias:**

<b>Hombres</b>	<b>Mujeres</b>	<b>Ambos</b>
Traer la leña	Cocina	Llevar a los niños a la escuela
Construye la casa	Cuida los niños	Comparte quehaceres del hogar



Comercializa	Limpia	Cuida los niños
Lleva los alimentos	Jala agua	Los llevan al Centro de Salud
Siembra	Crianza de gallina	Les dan cariño

**Cuadro n°7.** Elaboración colectiva. Fuente: PIM02-07/09/2006.

### **Acceso, control y beneficio de los recursos, según las mujeres**

Este cuadro presenta la percepción sólo de las mujeres sobre acceso a recursos como tierra, agua, crédito, propiedad de vivienda, ganado, semillas y herramientas. Para ellas, la tierra es exclusivamente masculina, mientras que el agua es compartida, como la vivienda. Pese a que el ganado, las semillas, el crédito y las herramientas son usados por los hombres, las mujeres pueden también regalarlos o venderlos, y en algunos casos, usarlos. La propiedad de tierra, agua, semillas y vivienda no fueron completados, probablemente por la propiedad comunal de estos bienes. El crédito pese a que es usado por los hombres, puede ser regalado, vendido por las mujeres, y en la decisión de uso ellas tienen participación. Las herramientas, principalmente el machete, son exclusivamente masculinos, aunque una participante comentó que ellas igual podían usarlo para cortar la maleza o romper cosas pequeñas. “Usar el machete” tiene asociado una connotación de violencia y hegemonía masculina lo que puede explicar la cautela.

	<b>Tierra</b>	<b>Agua</b>	<b>Vivienda</b>	<b>Ganado vacuno</b>	<b>Semillas</b>	<b>Crédito</b>	<b>Herramientas</b>
¿Quién lo usa?	H	H y M	H y M	H	H	H	H
Quién decide cómo se usa?	H	H y M	H y M	H	H	H y M	H
¿Quién puede regalarlo o venderlo?	H	H y M	H y H	H y M	H y M	H y M	H
¿De quién es la propiedad?		-		H	H y M	H	H
¿A nombre de quién está?	H	H y M	H y M	H	-	H	H

**Cuadro n°8.** Elaboración colectiva. Fuente: PIM02-07/09/2006.

### **Hogar, recursos simbólicos, lo productivo**

En muchas de las comunidades indígenas, los valores culturales y las costumbres, masculinas y hegemónicas, confieren un papel marginal a las mujeres. Sin embargo, es importante señalar que la mujer indígena constituye el eje de la cohesión familiar, que es la base comunitaria del Pueblo Indígena<sup>38</sup>. Las principales discriminaciones históricas que han sufrido bajo las dos categorías identitarias de “indígenas” y “mujeres” son: “la falta de libertad de expresión, el derecho a la tierra –la herencia y propiedad-, la participación en los negocios, el derecho a elegir y ser elegidas, y la participación en las reuniones donde se decide el destino de la comunidad” (CPI04\_06/2006). Una de las lideresas afirma que:

“todo esto se debe a la vida pasada cuando las mujeres éramos esclavizadas, trabajábamos hasta con nuestros hijos cargándolos, [aunque ahora] sabemos que una mujer organizada puede apoyar al hombre” (Testimonio, CPI04\_06/2006)

Según el acabado “Diagnóstico Nacional sobre Género y Desarrollo Local” (2004) que realizó el Instituto Nicaragüense de la Mujer (INIM) sobre la situación de la mujer y de las relaciones de género en el país, existe una mayor vulnerabilidad de los hogares monoparentales de jefatura femenina en Nicaragua, constituyéndose en aproximadamente un tercio de los hogares del país y el 38,8% de los hogares en extrema pobreza. Esta situación nacional se replica en la comunidad indígena, aunque en el país no existen datos desagregados ni localmente ni por adscripción étnica. El “Diagnóstico de Género” del Pueblo Indígena de Mozonte, financiado por un organismo de cooperación, considera que en los Pueblos Indígenas la familia tiene mucha relación con la ruralidad, por tanto, es posible encontrar características originarias mezcladas con elementos de la ruralidad norteña de Nicaragua: “El jefe de hogar es el actor predominante en la definición de las metas de la familia, concebida, al contacto con la ruralidad como “empresa familiar” (PIM05-12/05/2006). Sus objetivos sociales son amplios y tocan varias dimensiones de la vida comunitaria, éstos son “cumplir cargos religiosos, financiar estudios de los hijos varones, dejar herencia a los hijos, y, sobre todo, acumular prestigio social en la comunidad al igual que elevar las ganancias de la tierra” (PIM05-12/05/2006).

---

<sup>38</sup> Estos datos fueron facilitados por Carlos Lennys, antropólogo y técnico de la comunidad indígena y forman parte de un pequeño texto que sirvió de base a la presentación de la líder de la Coordinadora, Consuelo Rivera, para un intercambio internacional de mujeres líderes en Managua.

Sin embargo, el contexto hace que los “objetivos sociales” nombrados arriba sean relativos. La pobreza de las viviendas indígenas rurales es imposible de describir sin caer en palabras exageradas que poco ayudan a tratar de narrarlas: en la comunidad indígena de San Lucas de Iscayán, las viviendas (y uso la palabra vivienda casi como un eufemismo) están construidas de caña y barro, y tienen dos separaciones, una que hace las veces de cocina y otra que hace las veces de dormitorio donde toda la familia duerme en el suelo de tierra, las personas más afortunadas tienen una pequeña cama (de nuevo un eufemismo) construida también de cañas donde cabe sólo una persona. En esa comunidad, la demanda más sentida era la construcción de viviendas, dificultad mayor si se considera que había que caminar al menos 1 kilómetro desde donde podían llegar los vehículos hasta el centro comunitario, y de ahí varios más por las laderas de las colinas hasta donde estaban ubicadas las familias que soñaban con casas de bloques de cemento para vivir. Un sueño posible y moderno según las configuraciones del deseo del desarrollo, en palabras de Jill de Temple (2008)

El Jefe de Hogar es el que representa su finca; por tanto, es la figura que representa a toda su familia nuclear en la jerarquía de prestigio social de la comunidad. Las actividades productivas de la finca familiar y la participación de cada miembro de la familia en ellas, están orientadas en gran medida a lograr los objetivos personales – sean éstos materiales o simbólicos- del Jefe de Hogar (PIM05-12/05/2006).

En general, el hombre es dueño de los recursos que tiene la familia y se considera dueño de la mujer y de sus hijo/as. Un aspecto interesante, relevado por el estudio, es el valor que la comunidad le da al “saber”. Las mujeres indican que una de las causas de su subordinación ha sido que los hombres tienen mayor información y conocimiento del mundo exterior por diferentes razones: son preferencialmente capacitados, tienen libertad para satisfacer sus deseos de conocer otros lugares, para comercialización de sus productos, y pueden trabajar como asalariados fuera de la comunidad.

En los pueblos indígenas chorotegas las decisiones pasan por una o varias asambleas comunitarias en que participan los hombres jefes de familia. La mujer sólo asiste a la asamblea si es viuda o si el marido está ausente, al menos que se trate de un tema que le incumba muy directamente (CPI03- 11/07/2007).

Desde una dimensión de acceso y control a recursos simbólicos, como explica el “Diagnóstico de Género” de Mozonte, el hombre domina el espacio religioso

comunitario, ya que son ellos los líderes locales (como Delegados de la Palabra o Pastores Evangélicos) quienes están encargados de la coordinación de las pequeñas comunidades (ocupando un cargo llamado El Litúrgico) y son responsables de preparar a las parejas que desean casarse. Las actividades consideradas como “menores” son asumidas por las mujeres bajo la dirección de los cargos “mayores”. Estas tareas son: catequistas, responsables de la limpieza y adorno de la iglesia, organizadoras de eventos para recaudar fondos, etc., cargos subordinados a la hegemonía masculina (PIM05-12/05/2006). Lo anterior es explicado como una herencia ideológica de la Colonia, fortalecida por el retorno o posiciones conservadoras de la Iglesia Católica y otras iglesias protestantes (PIM05-12/05/2006). Las instituciones religiosas, con un fuerte predominio fundamentalista, enfatizan el papel de la mujer como madre y esposa resignada, protectora y cohesionadora de la familia. Un dato de contexto es la re-penalización del aborto en el país producto de la alianza de los sectores poderosos con la alta jerarquía de la Iglesia Católica<sup>39</sup>.

Muratorio (1995) muestra como la evangelización protestante de los Napo-Quichua en la Amazonía también priorizó el campo religioso varonil, y cómo las prácticas de contestación y disputa de las mujeres Napo-Quichuas tomaron las imágenes culturales católicas de la Virgen María y las reinterpretaron. Una similar situación de contestación y disputa sucede entre las chorotegas pero con las prácticas ancestrales mayas.

Concretamente, el hombre tiene la primera y última palabra en los aspectos fundamentales en estas comunidades. Las mujeres mayores, esposas del Jefe de Familia, tienen una fuerte influencia y estatus sobre sus hijas, nueras y nietas. Tienen el respeto y atención de sus hijos varones y éste se vuelve mayor ante la postración por enfermedad o accidente del marido (si este no ha repartido la tierra entre sus descendientes masculinos), asumiendo el rol de Jefa del Hogar ante la muerte del esposo. La responsabilidad de la crianza y educación de los hijos es una tarea de la mujer y de las hijas mayores. La mujer joven, madre soltera, cuyo vínculo se ha disuelto debe volver a la casa paterna y enfrentar la pérdida de estatus y de su posición de poder y privilegio - de esposa de Jefe de Familia vuelve a ser Mujer- Hija.

---

<sup>39</sup> Algunos sectores protestantes de EEUU son también contrarios al aborto aunque desde una posición no fundamentalista. Las posiciones religiosas descritas, incluidas las denominaciones protestantes de EEUU, en cambio son fundamentalistas e introducen esta visión en sus misiones de evangelización.

## **El campo laboral: lo productivo/reproductivo**

De acuerdo a los datos de la CEPAL (2009) los hombres en Nicaragua obtienen como media un 88,3% más de salario en relación a las mujeres. Un 38.6% de mujeres trabajan en empleos remunerados en el sector no agrícola. Datos oficiales del Programa Nacional de Equidad de Género (2007) indican que las nicaragüenses se insertan en empleos ligadas al trabajo reproductivo como las maquilas, a trabajos invisibilizados y apenas valorados en las “cadenas de valor” (Ej.: plantaciones de quequisque –un tubérculo parecido a la papa-, tareas ligadas a la producción forestal y producción de lácteos); microempresas informales; empleo en el sector servicios, educación y salud; y en el servicio doméstico, entre otros.

En el sector rural como en Mozonte, el fenómeno de incorporar niñas pobres, del área rural, como servicio doméstico en casas urbanas a cambio de que continúen sus estudios primarios y secundarios, es una segunda esclavitud evidente ante las condiciones en que desarrollan su trabajo: duermen en el piso de la cocina, se acuestan en último lugar, y se levantan primero, comen las sobras, trabajan todo los días, son controladas al máximo en el tiempo y el cambio al hacer las compras, se visten con la ropa sobrante de las patronas o sus hijas, expuestas a la brutalidad de las mujeres y al acoso de los varones.

Al interior de los pueblos indígenas y respecto a la división de las tareas, la jornada de trabajo normal para una mujer indígena “económicamente inactiva” es hasta de 18 horas diarias. La mujer se levanta a las 3 ó 5 de la mañana, de acuerdo a las necesidades del ciclo agrícola, asume apoyada por sus hijas mayores todas las tareas domésticas; es responsable de la actividad del patio, participa en las actividades de la agricultura, acarrea el agua, etc. Esas actividades son dirigidas por la esposa del Jefe de Familia, quien puede intervenir en cualquier momento para imponer su criterio. Las mujeres indígenas, en general, presentan graves problemas de salud producto de carencias nutricionales y la alta fecundidad. Contraen nupcias en edades tempranas - entre los 13 y 16 años - y su vida se desarrolla en condiciones precarias, debido a la falta de servicios básicos de salud, educación, etc.

La fuerte carga de funciones asignadas socialmente a la mujer indígena les ha permitido paradójicamente una enorme riqueza de conocimientos. Su trabajo en la esfera familiar y fuera de ésta es el elemento principal para el desarrollo de las comunidades, y al mismo tiempo, de la continuidad de la cultura indígena, pero esta participación no se reconoce socialmente. Además de enfrentar la marginación debido a su condición de mujer, enfrentan la pobreza y la exclusión étnica en el contexto nacional. Todo ello hace que su participación social, económica y política, sea aun más difícil que la del resto de las mujeres del país. Pese a ello, la mujer indígena parece dueña de un saber específico cuyo ámbito bordea lo comunal/interno, mientras el varón apoyado además por las capacitaciones de las entidades de cooperación y de los “asuntos de desarrollo” aparece con un conocimiento del tipo formal/ externo.

Al contacto con los organismos de cooperación y las instituciones del Estado, las mujeres indígenas han debido participar en los proyectos colectivos, colocando su trabajo como contrapartida obligada. Esta forma de participación colectiva resulta compleja y representa una gran carga de trabajo extra, debido a que ellas son quienes asumen ante los organismos de “desarrollo” la responsabilidad de proveer las materias primas, asegurar el mantenimiento de los instrumentos de trabajo, participar como trabajadoras, comercializar los productos “menores” como las gallinas y hortalizas de los huertos familiares, administrar los recursos, etc. Las chorotegas se han convertido además en las principales procuradoras de los servicios básicos en las comunidades: gestionan la escuela, la clínica, el agua, el camino, participan en campañas de salud, de reforestación, de nutrición, todas aquellas que tengan que ver con el bienestar social de sus comunidades. Esta pesada jornada extra, en contraste, ha redefinido su poder social actual y generado identidades de género individuales y colectivas que confluyen en lo cotidiano y en lo público.

La permanente actividad comunitaria y doméstica de las mujeres chorotegas (y de las mujeres nicaragüenses de Nueva Segovia) asombra. Y paradójicamente no tiene gran valor público para ellas:

Los hombres consideran que las mujeres no trabajamos, solamente ayudan o hacen cosas, sin embargo en la práctica cuando los hombres se ausentan, las mujeres asumen la mayor parte de las tareas “masculinas” adicionalmente a las propias (PIM01-18/04/2007).

Los prejuicios infundados concebían a las mujeres como de fácil manejo. Algunas familias indígenas consideran que educar a la mujer muchos años es un gasto inútil de tiempo y de dinero. Es común la frase que nadie come un peso de letra (PIM01-18/04/2007).

## **Educación y capacitación para lo productivo**

Los varones indígenas, son quienes reciben atención de los programas de orientación técnica de la cooperación internacional, que en la mayoría de los casos involucra sólo al jefe de familia y/o sus hijos mayores. Pese a la orientación políticamente correcta de “género” de algunos organismos de cooperación, en la práctica el género muchas veces se reduce a dividir los asistentes entre hombres y mujeres, o hacia acciones específicas (que a veces rayan en lo asistencial) para mujeres<sup>40</sup>, dejándolas excluidas de los espacios destinados a capacitación y decisión en temas ligados a lo productivo; ellas se constituyen mano de obra gratuita para labores reproductivas como preparar el refrigerio y acondicionar los locales para la capacitación. Esta situación se acentúa en la medida que la formación y capacitación está dirigida a temas ambientales, como agua y bosque, asuntos considerados por las entidades de desarrollo como “masculinas”.

Para las mujeres participantes de procesos de capacitación, el género implica ideas asociadas a la participación y las decisiones, y al derecho igualitario de “tomar la palabra”, pero también al temor de lo “público”:

Primeramente nos hicimos una pregunta ¿qué es género?, todos somos iguales, tenemos los mismos derechos de opinar y tomar decisiones, muchas veces los hombres no nos dejan participar porque creen que les vamos a quitar sus derechos, ya que antes no se nos toma en cuenta como ahora y valorarnos como personas capaces de demostrar nuestras capacidades y habilidades (Testimonio, CPI03- 11/07/2007)

Me daba miedo antes participar en las capacitaciones, pero mi hija me instó, diciéndome, mamá anda sino, nunca vas a salir de la casa, y así fue, agradezco al Pueblo Indígena por todo, es importante para todas como Mujeres y todas estas líderes se llevan conocimientos nuevos que no sabían (Testimonio, CPI03- 11/07/2007)

Esto es un hecho notorio en la comunidad indígena donde subyace una división entre ser mujer y decidir:

---

<sup>40</sup> En la práctica, el trabajo de la cooperación y su correlato local a través de agencias u ONGs locales, está basado en acciones específicas para mujeres bajo enfoque MED. Muchas veces, la transversalización de género en los procesos no está del todo clara, por lo que pese a que existe el enfoque de género como enunciado, éste no se traduce en acciones concretas.

A pesar de ser mujeres, tenemos el poder de decidir, tenemos que empoderarnos (Testimonio, CPI03- 11/07/2007)

Tenemos que estar claras que nadie nos abre los espacios, se tienen que buscar porque es un derecho nuestro, porque al igual como yo lo logré ustedes también lo pueden lograr (...) esto no termina aquí vamos a seguir luchando, tenemos que promover lo que hacemos, queremos seguir canalizando más mujeres porque así habrá más desarrollo en nuestros pueblos, de ahora en adelante tenemos que valorar a todas las personas y nuestras capacidades ponerlas en práctica para formar nuestros propios equipos, reproduzcamos nuestros instintos para cada día ir mejorando (Testimonio, CPI03- 11/07/2007)

La presencia pública de las mujeres indígenas es cada vez mayor y reclama el respeto de sus derechos laborales, humanos, ciudadanos y culturales y la posibilidad de acceder a la tierra y a los recursos. Lo que se hace cada vez más evidente en la medida en que se fortalecen sus procesos organizativos. La equidad para las mujeres chorotegas implica reconocimiento de la desigualdad de género pero también la consideración de las diferencias que se generan por sus condiciones culturales específicas. Por ello, las implicaciones van más allá de la igualdad de oportunidades: “la igualdad de género sobre todo para las mujeres indígenas exige la transformación de las reglas básicas de las jerarquías y de las prácticas de las instituciones y de la sociedad, que les permitan trascender las visiones monoculturales y penetrar en las visiones y necesidades propias y específicas de la mujer indígena”<sup>41</sup>.

La voz, el poder hablar, dar una opinión y participar en las asambleas es una demanda constante de las chorotegas:

Las mujeres somos excluidas del espacio público, de la vida comunitaria, de tal manera que la mayoría de los hombres indígenas no nos escuchan hablar en público y no están acostumbrados a que una mujer exprese su propia opinión en la familia o comunidad. (PIM01-18/04/2007)

La posibilidad del habla tiene una connotación particular, ya que no es sólo el acceso a los espacios públicos, en el sentido de espacios decisionales, sino romper con una “tradicción” cultural que las oprime. María José Palmero (2000) explica así esta situación: “la mujer subalterna debe crear su propio lenguaje, pero el lenguaje es

---

<sup>41</sup> La reflexión de este apartado corresponde a información entregada y analizada en conjunto con Carlos Lennys, antropólogo, citado en varias partes de este trabajo, a quien agradezco su generosidad en la entrega de información y de mimeos y borradores de textos acerca de la temática de género en la comunidad indígena.



público, por lo tanto, el déficit no es individual sino colectivo. El crear un lenguaje que responda a la propia experiencia es un proyecto común del que surgirá una identidad y unas demandas colectivas. Pues bien la articulación de estas demandas exige un espacio de comunicación en cuyo seno pueda emerger perspectivas morales contrahegemónicas” (2000:20). Desde una voz chorotega, esta acción de crear lenguaje está tejido con la palabra “lucha”:

Sin embargo, dentro de esta lucha nos encontramos las mujeres indígenas las que libramos una doble batalla, la de su pueblo contra un mundo que lo rechaza, y la batalla interna en su mismo pueblo, para que se le reconozcan espacios que se nos ha negado, como la toma de decisiones políticas en su comunidad, y otros que la perjudican en mayor medida como la violencia física y psíquica que sufren por los hombres de su comunidad lo que le produce una baja autoestima para participar en espacios públicos (PIM01-18/04/2007).

Aquí emana claramente el cruce de Género, Etnia y Estado. Paradojalmente también, la lucha común por demandas de derechos comienza a formar -entre otras situaciones de “lugar”- redes de mujeres, para protección y cuidado de los hijos y hogares mientras asisten a “capacitarse” o a participar en los espacios públicos, y luego redes informales o institucionalizadas, junto a mujeres indígenas de otros pueblos, con el fin de compartir experiencias y problemáticas comunes.

Como indica Palmero: “protegidas por la comunidad, las mujeres pueden ser ellas mismas y sentirse liberadas y auténticas y empezar a disentir desafiando los relatos que han falseado y/o acallado su voz” (Palmero, 2000:20). El grupo de mujeres que se capacita al calor de las distintas iniciativas, complementarias, contradictorias y superpuestas de las ONGs locales y organismos de cooperación han encontrado el espacio para desarrollar “fuentes de poder”:

Para nosotras como mujeres eso de estudiar ha sido muy limitado, uno porque quedaba larga la escuela, y también porque a los papás no les gustaba que fuéramos solas. Y pese a que queríamos estudiar no nos dejaban. Eso nos hacía más sumisas, más ignorantes. Yo participo, ahora. Ahora las mamás no somos como las de aquellas épocas, les damos oportunidades a los hijos e hijas, de salir, de estudiar, esas cosas que nunca tuvimos nosotras (Testimonio, CPI04- 20/03/2007).

Es la posibilidad del habla como una “fuente de poder” la que va delineando y generando un delgado borde:

Las mujeres indígenas somos mujeres muy valiosas en nuestra comunidad, aunque al hombre le cuesta reconocerlo, participamos en la organización de la familia, en la educación de los niños, la mayoría de las mujeres indígenas realizamos artesanías para poder ayudar a la economía de su casa, producen hortalizas y las venden en el mercado,

participamos en los trabajos del hombre cuando él está ausente. La mujer indígena es el pilar de cada familia y hasta se podría decir de la comunidad, somos varias las mujeres indígenas que ya se destacan en forma pública (PIM01-18/04/2007)

“Ayudar” en palabras de la entrevistada, refuerza la idea de la separación entre lo productivo que tiene un valor comercial en dinero y lo reproductivo, al mismo tiempo que muestra la idea del varón proveedor típico de las sociedades industriales.

La vivencia, sin embargo ha ido cambiando. Las mujeres jóvenes indígenas cuestionan la precocidad del matrimonio, aunque sigue siendo un signo de status el ser la jefa de un hogar. El mayor nivel educativo y la fuerza de las madres para que continúen sus estudios, van generando procesos de cambio lentos y significativos:

Las mujeres de antes se llenaban de hijos, no había planificación, ellos hacían que le tuviéramos todos los hijos que ellos quisieran, 8 ó 10 hijos, los que ellos mandaran. Ahora las jóvenes planificamos y eso nos da más libertad. Mi abuelita dice que es pecado planificar, que es un maltrato que yo les hago a mis hijas e hijos. Aprendí que no somos diferentes a los hombres, si mi marido puede cargar leña yo también. Somos diferentes sino en el cuerpo (Testimonio, CPI0611/03/2007)

Sólo una pequeña digresión para finalizar el apartado: la idea del “maltrato a los hijos” que implica la planificación familiar. Desde la noción indígena, el nacimiento de hijos e hijas no es una decisión individual sino colectiva, ya que niños y niñas son un aporte a la comunidad; esto no tiene que ver con que se deban tener todos los hijos posibles sino que está ligado con un conocimiento ancestral sobre control de la natalidad que está invisibilizado, satanizado o perdido<sup>42</sup>.

### **Los hogares: espacio de disputa y de sabiduría ancestral**

Es en la cocina de la casa de Doña Carmen, lideresa chorotega, lugar amplio y descubierto como la mayoría de las casas rurales, donde se vive esta encrucijada entre categorías de género, etnia y espacio político. Los hogares son idénticos a los dibujados en las cerámicas que se venden en el taller artesanal de la entrada a Mozonte. Multitud

---

<sup>42</sup> Una muestra concreta de esto es la ciudad maya conocida como Ruinas de Copán ubicada en Honduras y la frontera Guatemala, donde se ubica el centro ceremonial "Los Sapos" relacionado con la fertilidad y maternidad de la cultura maya. La diosa Ixchel era diosa de la luna y protectora de las parturientas, una colérica, anciana y sangrienta divinidad dueña del agua según la versión masculina clásica; o amorosa y estricta guía del ciclo vida/muerte/vida que incluye todos los ciclos humanos y ambientales del agua según la versión femenina.

de techos muy coloridos, de tejas de arcilla, que contrastan con la mayor gama de verdes posibles en árboles, arbustos, hierbas. Es difícil saber si lo primero fueron las postales de los techos de Mozonte dibujadas a mano en las tejas de arcilla o la realidad primó por sobre el arte. En los hogares más rurales, de las comunidades donde se debe caminar 3 ó 4 horas para llegar a la cocina de Doña Carmen, la vida empieza a las 4 de la mañana, donde las mujeres que asistirán al taller dejan preparado el café y las tortillas que comerá el marido cuando salga al trabajo. Vienen acompañadas de sus hijos porque la calle es peligrosa para las mujeres, y los niños y niñas pequeñas representan tanto una seguridad en la larga caminata como certezas para el marido ante los celos.

La cocina de Doña Carmen tiene un enorme fogón construido de adobe sobre el piso de tierra, donde se instala la leña en el centro, luego viene una gran parrilla metálica donde se depositan los “trastes” (ollas). En los bordes de adobe se dejan los alimentos y las “panas” (fuentes de plástico). A un costado, una pila de agua sirve de lavadero de trastes y manos. El fogón permite la rápida cocción de los alimentos, por lo que se debe revolver rápidamente y con mirada atenta para evitar que éstos se quemen, pero también porque la inactividad o tener las manos quietas es síntoma de haraganería y descuido. Mientras cocinan, sin apartar la vista del fuego, las mujeres chorotegas hablan. Porque el espacio de la cocina es un espacio político comunal, en la medida en que allí se reúnen las personas que han logrado pasar la privacidad de la sala. Alrededor del fogón se cocinan asuntos como el chisme, los eventuales pretendientes, y especialmente, quienes llegan a discutir asuntos de la comunidad. La conversación se inicia sobre los hijos e hijas, se actualiza la información sobre la gente del barrio, y otros asuntos “domésticos”, al mismo tiempo que se analiza la gestión del Alcalde y las últimas noticias de la Municipalidad. Otra forma es que luego de la salida de los hombres de la casa, y terminadas las labores, las mujeres pasan a ocupar la sala o permanecen sentadas en bancas o mecedoras, y allí se organizan las actividades comunitarias, dividiendo los aportes en trabajo y en dinero de acuerdo a la capacidad económica de la familia de cada mujer.

Esta configuración de la cocina, un espacio doméstico como político contrasta la idea de lo público/político, y permite hacer visible la necesidad de una teorización de los espacios diferenciando espacios políticos deliberativos, espacios políticos participativos, espacios políticos de representación simbólica, y espacios específicos de

representación política. En la cocina, las chorotegas construyen, negocian y disputan “fuentes de poder” (Rosaldo ([1979] (1996) o en palabras de Chiappari (2001) establecen una política de género de los espacios, ya que si bien los varones pueden participar, y lo hacen, en la cocina la supremacía es femenina. Como relata Newcomb (2006) -en el contexto de los espacios de interacción social en Marruecos- la división analítica de espacios sociales público/masculinos y privados/femeninos es inadecuada para comprender las formas en que los y las habitantes activamente construyen espacios sociales generizados que son móviles, y que las mujeres marroquíes trasladan consigo a la calle, al internet café, o al gimnasio.

Sin embargo, la violencia al interior de la familia es un elemento latente en Nicaragua y en el Pueblo Indígena. La Red de Mujeres Contra la Violencia informó en el 2008 que cada semana una mujer muere a manos de su pareja. En un 15,3 % de casos, el asesinato fue posterior a situaciones de violencia sexual (violación, violación múltiple); y en un 13,5 % había antecedentes de violencia física y psicológica (CLADEM, 2005). La Violencia Intrafamiliar en la totalidad de las comunidades indígenas es alta, y aunque no existen datos desagregados de población indígena en las estadísticas nacionales, es superior al promedio del país (datos de la Secretarías de la Mujer de la CPICH). Esta información además es sub-registrada y en muchos casos, los hombres toman medidas para evitar las denuncias como golpes denominados “discretos” que no dejan huellas visibles, o cercanos a sus genitales (PIM05-12/05/2006).

### **Lo comunal como espacio de negociación, conflicto y acceso**

Dar por sentado que bajo el rótulo de "originarios" se cierra la discusión acerca de la conformación histórica de un sistema patriarcal o las dicotomías binarias como público/privado es nocivo para el entendimiento y para el análisis. Es más, es muy probable, escudriñando más profundamente en los procesos históricos a través de los cuales las mujeres chorotegas hacen un uso estratégico/táctico de los sitios de agenciamiento comunal (como gestoras de los servicios básicos de la comunidad) o de la política de género del espacio de la cocina, que este "re-membrar" de modos de hacer y de existir, bien pueden estar enraizados en sus propias cosmologías que han sido

profundamente fracturadas por la colonización y la Colonialidad que la perpetua: “El proceso de conquista y colonización al que hemos estado expuestos los pueblos indígenas despojó a las mujeres del prestigio y poder que tenían” (PIM03-10/2009) indica un relato. Otro, cuestiona:

Podemos estar bien, pero sobre todo saber que la mujer por ser pobre e india no nos escuchan, no podemos hablar de que somos incapaces, que no puedo tomar un cargo, no puedo ser líder, soy muy pobre, no tengo dinero, me da vergüenza, siento ganas de llorar, no tengo derecho a la salud, no puedo estudiar, me siento débil (CPI0611/03/2007)

Los espacios comunales donde se dirimen los roles de gestión, control, propiedad de la tierra, direccionamiento espiritual y liderazgo (lo que son predominantemente ocupados por varones y cuyo traspaso es atendido a través de la línea hereditaria paterna o masculina) presentan una complejidad física y simbólica, difícil de explicar bajo categorías binarias. Aquí se negocia a la vez que un tinte de desculturización -de descaldas a usar “caites”<sup>43</sup> [zapatos]-, sitios donde las mismas Chorotegas desafían ciertos embates culturales traídos por el “feminismo global” de las entidades de cooperación y de desarrollo, y en los que las coordenadas de la historia comunitaria y nacional (sandinismo, afiliación con los “contra”, etc.) y la colonial (creencias católicas) convergen<sup>44</sup>. Es aquí donde emerge el género como elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias percibidas entre los sexos, y particularmente, como configuración de las relaciones de las instituciones y organizaciones sociales de las relaciones de género.

Esta configuración tiene un contexto histórico, ya que las luchas reivindicativas de las chorotegas tienen encuentros y desencuentros con los movimientos de mujeres en el país. En 1930, la participación de las mujeres de los Pueblos Indígenas Chorotegas era casi nula, para este entonces, las mujeres no votaban para elegir las Junta Directivas, y sólo los hombres podían realizar trámites notariales u oficiales en nombre de la familia. No se había organizado la Coordinadora Chorotega y no existían Consejo de

---

<sup>43</sup> Caite es una sandalia de cuero, muy rústica. Se usa también en sentido coloquial para significar burla o desprecio hacia los zapatos.

<sup>44</sup> Agradezco ciertas distinciones más “antropológicas” de Pedro Di Petri, tutor del Diplomado de Género y Políticas Públicas del Programa Regional de Género y Políticas Públicas (PRIGEPP). FLACSO Argentina (2007)

Ancianos, proceso de rescate cultural que se inicia después de la organización de la Coordinadora.

A las mujeres no les estaba permitido usar zapatos (“caites”), y debían estar descalzas. Usar zapatos tenía el significado de “ir a la calle”, a lo que sólo el hombre tenía derecho, negándoles, simbólicamente y en la práctica, el acceso a espacios públicos, que incluían su participación plena en la organización, porque las mujeres debían permanecer en el hogar, dedicadas a labores de cuidado (PIM05-12/05/2006). Sin embargo, esta división tan tajante de lo público registrado en los relatos, como un espacio vedado para las mujeres, bien puede ser una imposición colonial (Leacock, 1981) más que una cuestión “ancestral”. Una visión radicalmente distinta sobre la práctica de las mujeres indígenas de andar descalzas, la encontré en un texto que relata que para las mayas usar zapatos era como caminar con los ojos vendados<sup>45</sup> ya que perdían la enorme sensibilidad de la planta de los pies y su uso como práctica de sabiduría ancestral.

Para las chorotegas, la propiedad de la tierra, heredada bajo el sistema “cacicazgo” que entregaba el poder y la tierra a los hijos varones desde la Colonia, ha tenido modificaciones -entre otros factores- con la fuerte influencia y la participación de sus dirigentas alrededor de los procesos vinculados a agencias de cooperación, ONGs y organizaciones de mujeres. La comunidad y la dirigencia indígena se han visto obligadas a asumir una actitud más flexible producto de la presión de estas organizaciones nacionales e internacionales, especialmente aquellas ligadas al movimiento de mujeres y a los feminismos globales, que han hecho énfasis en la violencia intrafamiliar y los derechos sexuales y reproductivos. Pese a ello, el liderazgo y la participación de las mujeres es un fenómeno relativamente nuevo, y en muchos casos algunos cargos y/o liderazgos de mujeres se ejercen de manera autoritaria y con características machistas (PIM05-12/05/2006).

Una relación de alianza particular es la que conforman las mujeres chorotegas con la organización “Kaqla” de mujeres mayas de Guatemala quienes autodefinen su práctica política como “un abordaje teórico, político, emocional, espiritual y energético para la deconstrucción de la opresión” (Kaqla, s/f:5) con quienes trabajan en la

---

<sup>45</sup> Según el mito, las mujeres habían sido creadas a partir de la arruga de la planta del divino Pie (de una deidad femenina): “por eso las mujeres son criaturas que saben, pues están hechas esencialmente con la piel de la planta del pie que lo percibe todo (...) Una vez una mujer culturalizada quiché me dijo que se había puesto sus primeros zapatos a los veinte años cuando aún no estaba acostumbrada a caminar *con los ojos vendados*” (Pinkola, [1992]1995:28).

recuperación de “saberes” femeninos, la memoria histórica de las mujeres, y sus prácticas espirituales y medicinales: yerberas, parteras, curanderas, sobadoras, artesanas, entre otros oficios. El saber femenino está presente en las dinámicas cotidianas aunque invisibilizado por el mayor prestigio de las habilidades masculinas de la sociedad circundante:

Nuestras abuelas contaban con conocimiento para curar, y para servir de intermediaria entre los espíritus y los seres humanos, entre otras cosas” (PIM01-18/04/2007).

Es posible ubicar un proceso de expansión y radicalización de la participación de las mujeres tanto a través de la constitución de la Coordinadora Chorotega, y su énfasis en las luchas por la autonomía territorial y cultural, en diferentes ámbitos de su articulación social y comunal. Desde esta encrucijada de “negociación identitaria y de negociación de arreglo de la vida material”, es posible captar los modos específicos a través de los cuales las mujeres chorotegas moldean un espacio propio. Prueba de ello, es que han logrado promover e institucionalizar prácticas como las secretarías de la mujer o sistemas de cuotas al interior de sus Juntas Directivas, situación que ha logrado modificar las relaciones de género al interior de la comunidad (especialmente en relación a la propiedad de la tierra), mientras al mismo tiempo, se enfrentan, cuestionan y tensionan acerca de qué significa ser pobre, india y mujer en una sociedad con otras "representaciones" acerca de las mismas categorías.

### **Proceso identitarios en clave de género.**

Como elemento de contexto de la lucha de las mujeres chorotegas, se debe revisar los procesos asumidos por las mujeres en el país. El movimiento de emancipación de las mujeres de finales del siglo XX condujo cambios para las mujeres en Nicaragua, pero fue el triunfo de la Revolución Sandinista en 1979 el que provocó transformaciones. El Gobierno Sandinista y el proceso de revolución abrieron oportunidades de educación: a fines de la década de los 80' se estimó que el 80% de los estudiantes universitarios en Nicaragua eran mujeres. Sin embargo, numerosos estudios como los de Molyneux (1985) afirman que no fue la promoción de la Salud, Educación y Reforma Agraria - considerados los pilares del Sandinismo- lo que trajo los cambios más significativos para las mujeres sino la Guerra de los Contras. En las áreas rurales, como es el caso de

las chorotegas, aunque las mujeres mantenían los roles reproductivos tradicionalmente asignados a ellas, muchas empezaron a emprender otras tareas, debido en parte a que los hombres fueron reclutados por el Ejército.

Como en toda guerra, el rol de las mujeres fue alterado de forma impresionante. Por ausencia de los hombres, ellas comenzaron a participar en las iniciativas cooperativistas y en las campañas de alfabetización promovidas por el sandinismo. El estar involucradas en estas iniciativas, y otras como las brigadas para recoger la cosecha de café y de algodón, y los colectivos de producción de mujeres, obligó a las mujeres de pueblos y ciudades a trabajar durante meses en aisladas comunidades rurales. Welsh indica que como resultado de este proceso, su visión del país y de ellas mismas cambió drásticamente ([1980] 2001). Un año después del derrocamiento de Somoza, la “Cruzada Nacional de Alfabetización” movilizó a miles de mujeres y hombres en un esfuerzo que redujo la tasa de analfabetismo de un 51% a 12,9% lo que tuvo un impacto fundamental en el país, y en las mujeres (Envío, 1991).

Johnnetta B. Cole (1988) alude a un proceso similar para las mujeres en la Cuba, donde explicita que las condiciones de las mujeres en una sociedad es fundamentalmente el reflejo de las estructuras económicas y sus relacionamientos. Para Cole (1988) las “condiciones particulares del machismo, la herencia africana y la colonización española en Cuba generaban fuertes actitudes sexistas que habían dejado subordinadas y excluidas a las mujeres por muchos años; producto de la Revolución Cubana, tanto por las leyes específicas de la revolución como por las acciones y la organización femenina dentro de la revolución, se genera un drástico cambio de lugar de la mujer cubana, una verdadera revolución dentro de la revolución” (Cole, 1988:536)

El gobierno sandinista de ese período instaló la Oficina Gubernamental de la Mujer y la Oficina Legal de la Mujer. La Asociación de trabajadores del Campo (ATAC), Confederación Nacional de Profesionales (CONAPRO), Central Sandinista de Trabajadores (CST), Unión Nacional de Agricultores y Ganaderos (UNAG) y la Juventud Sandinista, "19 de Julio" (JS19J) tenían sus secciones femeninas. También se formaron grupos de mujeres independientes, con un enfoque feminista tales como el Centro de Mujeres de Masaya y el Colectivo de Mujeres de Matagalpa, que se consideraban como revolucionarias pero no necesariamente participaban en el FSLN o en la histórica Asociación de Mujeres Nicaragüenses Luisa Amada Espinoza (AMLAE)



que nace después del triunfo de la revolución como continuación de la Asociación de Mujeres ante la Problemática Nacional (AMPRONAC) que se había organizado en la lucha contra Somoza. Sin embargo, según lo relata la revista nicaragüense *Envío* (Mayo, 1991) el centralismo del FSLN provocaba una actitud de pasividad donde, las mujeres esperaban el consentimiento del partido en vez de asumir un papel en defensa de las demandas específicas de mujeres. Ellas tuvieron una destacada participación como combatientes guerrilleras y dirigentes pero su participación en cargos públicos durante el período sandinista fue limitada debido a la falta de políticas de promoción e incentivo (Montealegre, 1999). Como asegura Randall (citada en Welsh, [1980] 2001) aunque ciertos roles y responsabilidades cambiaron, los asuntos de las mujeres y las necesidades de la revolución fueran puestas en contradicción y no pudo florecer al interior de la facciones del FSLN una agenda femenina propia.

Un aspecto que tiene un fuerte componente identitario étnico, es el rol que las mujeres de la Costa Atlántica –en su gran mayoría afrodescendientes e indígenas *miskitas*- jugaron al mediar en el conflicto bélico entre la Resistencia Nicaragüense y el gobierno sandinista facilitando el camino para el proceso de paz. Desde entonces en la Costa Atlántica se formaron fuertes grupos de mujeres con demandas étnicas y de género específicas.

Pese a los encuentros, para las chorotegas, especialmente para su dirigencia, persiste una cierta desconfianza hacia los temas de género impulsados por organizaciones de mujeres y feministas. En concreto, hay una crítica muy fuerte hacia la formación en género por parte de algunas ONGs feministas locales, porque parten de categorías que no tienen sentido desde la realidad de las comunidades indígenas, con sus particularidades de género y clase. Un ejemplo habitual es el elemento explicativo de la dimensión de género, basado en el estereotipo simbólico (y binario) rosado/celeste citado al inicio de esta investigación: “Nos dicen que desde niñas nos visten de rosado ¿qué rosado va a usar la india si apenas alcanza para partir una tela y cubrirnos las desnudeces”. Allí, esa "explicación de la realidad" se ve enfrentada con situaciones de pobreza extrema que deja fuera lo cromático para diferenciar el sexo, más aún cuando es posible rastrear esta diferenciación de colores rosado y celeste como una imposición comercial de los Estados Unidos y no como un “asunto” de género”.

Por otro lado, en las entrevistas e interacciones cotidianas, ante la disyuntiva mujer o indígena, como categoría definitoria de la identidad, no hay consenso entre las mujeres, lo que en términos simbólicos se expresa así “unas dicen que primero Indígenas, pero otras dicen que primero Mujer, porque desde que salimos del vientre de la madre nacemos Mujer” (CPI02-21/11/2006). Y acerca una explicación, los feminismos locales son bastante radicales por lo que asumir sus posturas totalmente las enfrentarían con sus "hombres indígenas". Situación compleja para la gran lucha del conjunto del Pueblo Indígena por acceso a derechos.

Otro elemento presente es que parte de la dirigencia chorotega, hombres y mujeres, provienen de la "Contra" o al menos de grupos anti-sandinistas (el FSLN fue tajante con la subordinación de las luchas indígenas frente a la lucha por la Revolución o la defensa de la integridad nacional, como lo demuestra la “relocalización” o traslado a la fuerza de grupos *miskitos* en la frontera con Honduras por razones de seguridad nacional) lo que expone a las mujeres chorotegas militantes o simpatizantes de partidos políticos también a una contradicción político-partidaria.

La influencia de las Iglesias es importante. En su sincretismo religioso particular, las herencias culturales conviven fácilmente con la fe católica y sus postulados. Sin embargo, fue interesante la presencia de un grupo importante de mujeres chorotegas que apoyó la penalización del aborto terapéutico en Nicaragua, en manifestaciones públicas en Managua y dentro del Pueblo Indígena, en abierta oposición a los feminismos locales de los que reciben financiamiento.

### **Ideologías de Estado y Desarrollo: Mestizo Men**

Los Estados son “sitios de poder” de producción simbólica y cultural más que simples aparatos burocráticos natural y linealmente investidos de poder y autoridad, por lo que es importante entender cómo el estado imagina y “espacializa” su alcance en contextos sociales, culturales y simbólicos, produciendo marcos sexualizados, generizados y racializados (Soom et al 2005:146). Este mecanismo de producción silencia también las relaciones de género y las relaciones étnicas en el Estado-nación de Nicaragua, ambas relaciones son elementos constitutivos de las interrelaciones sociales basadas en las

diferencias percibidas entre los sexos, tanto como instituciones y organizaciones sociales de las relaciones de género como de identidades de género.

El programa de Gobierno del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) en el 2006 contenía una promesa específica para Nicaragua: Analfabetismo Cero, Desempleo Cero y Hambre Cero. En sus 83 páginas, estructurado más como discurso que como un documento programático, identifica:

“todas las madres y familias van a estar de fiesta. Quiero que la presentación de este programa hoy (...) sea un homenaje a todas las madres, a todas las familias de Nicaragua... porque todas las propuestas que contiene este programa... todo el compromiso nuestro de cumplirlas (...) tienen como única razón de ser a las familias nicaragüenses. Y, por cierto, al corazón de esas familias que son las madres” (2006:1).

Es notorio el retroceso con la promesa del FSLN de la Revolución Sandinista que como describe Molyneux en 1969 daba su palabra que la revolución del “pueblo sandinista” aboliría las discriminaciones odiosas a las que han sido sujetadas las mujeres y establecería una equidad económica, política y cultural entre hombres y mujeres (1985:239). El nuevo FSLN del 2006 coloca a las mujeres en roles de madres o al interior de las familias, evita cuidadosamente el lenguaje de emancipación feminista de los 80’ y deja la duda si existe un avance de lo que fue la propuesta original de AMNLAE de la misma época.

Este párrafo del programa del FSLN está unido a un recuerdo personal de Daniel Ortega hablando en una calle del parque (la plaza central) de Ocotal -ciudad cabecera del norteño departamento de Nueva Segovia- sobre la pobreza de Nicaragua como un regalo de Dios. Mientras, su compañera Rosario Murillo caminaba de lado a lado del escenario vestida en performance de un ritual esotérico de colores y vibraciones energéticas positivas para la candidatura. De pié, sentados y por todas partes, hombres en su mayoría, escuchaban en una actitud de recogimiento y dolor, con la mirada perdida en los años de la lucha “necesaria”. Abrazos masculinos, banderas rojinegras, botas y hebillas enormes, mucho ron, orgullo, desconfianza y nostalgia, configuraban un fuerte escenario simbólico de masculinidad y patria.

La imagen de la sufriente madre nicaragüense del programa del FSLN del actual gobierno no es nueva y alude a una producción histórica presente en la identidad nacional. Es una madre idealizada no indígena por silencio y omisión. Esta producción no es casual ni espontánea, está determinada por las élites nacionales para quienes la

mujer madre y el hombre mestizo del pueblo son las imágenes politizadas que conforman la patria, especialmente cuando se relaciona con las clases populares.

Los indígenas, esclavos y mujeres no habían formado parte en Nicaragua, durante siglos, de esa “comunidad imaginada” que es la nación. Específicamente, Cupples (2004) indica que en Nicaragua, las ideologías de género y particularmente los discursos sobre la maternidad -implícitos en parte del gobierno y en las agencias de cooperación- que estaban dirigidos a las mujeres (al finalizar el período sandinista en los 90’) dibujaron poderosas identidades culturales creadas por entendimientos socialmente dominantes de maternidad y viudez. “Ambos discursos, de la ayuda internacional y del gobierno, emplean un lenguaje de victimización basada en imágenes católicas de sufrimiento maternal, en nombre de sus organizaciones y buscando fondos” (2004:16). Bayard (2004) insiste en el empleo en tiempos de guerra de imaginaria maternal y de mujeres movilizadas como madres en la Nicaragua de los Contras con propósitos de obtener beneficios militares: canalizando sufrimiento maternal, diseminando propaganda a través de madres supuestamente apolíticas y evocando emociones y simpatías nacionales e internacionales.

Desde la noción de Nicaragua mestiza, Field (1998) afirma que las elites intelectuales de la Dictadura de la dinastía familiar Somoza (1937-79) y los líderes de la Revolución Sandinista (1979-90) asumieron de la misma forma que las comunidades indígenas y las identidades indígenas habían desaparecido de Nicaragua en algún momento durante el siglo XIX si es que no más temprano (1998:431). El supuesto de sentido común de la intelectualidad nicaragüense sobre la desaparición indígena y el predominio de mestizos hispanicos se habían transformado para Field (1998) en una suerte de régimen de verdad focualdiano. Cita a Gould (1993) y su definición de “el mito de la Nicaragua mestiza”, que en su forma somocista o sandinista narra la transformación de las comunidades indígenas a individuos de clases bajas con lo cual identidades étnicas colectivas son reemplazadas por leales y no – étnicas identidades nacionales nicaragüenses (1998:431).

Hooker (2005) analiza la persistencia de un discurso oficial de nacionalismo mestizo en Nicaragua pese a la adopción de derechos de ciudadanía multicultural (particularmente hacia afrodescendientes e indígenas) que contradicen premisas claves de las ideologías nacionales dominantes, particularmente la idea de que Nicaragua es un

país uniformemente mestizo. La autora explicita que en la Nicaragua contemporánea es posible encontrar un proceso continuo de negociación y disputa en tres variantes del nacionalismo mestizo, a los que denomina Vanguardismo, Sandinismo y “Multiculturalismo Mestizo” que emergieron en 1930, 1960 y 1990 respectivamente (Hooker, 2005).

Las ideologías de identidad nacional configuran activamente relaciones entre Estado y ciudadanos; en Nicaragua los nacionalismos oficiales han legitimado un poder político exclusivamente mestizo que borra a negros e indígenas como ciudadanos (2005:18)

Este mecanismo de producción silencia también las relaciones de género y las relaciones étnicas en el Estado-nación y especialmente dibuja márgenes excluyentes para la nación “imaginada” que persisten hasta hoy. El FSLN de Daniel Ortega en el 2006 usa los mismos mecanismos ideológicos para producir su llamado a las mujeres que los usados por otras elites anteriores. En estos mecanismos, también toman parte los discursos ideológicos de la cooperación internacional -que han sido un delgado y tangencial hilo de análisis en este apartado- produciendo imágenes sesgadas, interesadas y estereotipadas de mujeres y de comunidades indígenas.

Por otro lado, tan importantes como la visibilidad de las imágenes de la mujer blanca, virtuosa, mariana y sufriente, y el mestizo discursivo y formal de la patria, son las imágenes ausentes: la mujer indígena, el hombre indígena, el hombre y la mujer afrodescendiente, así como sus cosmovisiones y su específica espiritualidad indígena<sup>46</sup>, o distinta a la católica como lo demuestra la presencia de las múltiples iglesias de filiación protestante<sup>47</sup>, sólo por citar las exclusiones más evidentes. También es invisible el Hombre Blanco de élite, ya que es el mestizo del pueblo quien es llamado e imaginado por la Patria.

---

<sup>46</sup> De acuerdo con el Informe de Desarrollo Humano 2004 publicado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), Nicaragua es el décimo país de América Latina con mayor población indígena. Con información estadística del año 2003, el informe asegura que el 5% de los habitantes de Nicaragua pertenece a grupos indígenas.

Fuente: <http://archivo.elnuevodiario.com.ni/2004/septiembre/29-septiembre-2004/nacional/nacional-20040929-15.html> (Revisada el 7 de junio de 2010).

<sup>47</sup> Según el Censo Nacional 2005, la población católica es de un 58%, evangélica un 22%, de otras religiones en un 2% y sin religión un 16%. El censo coloca a la Iglesia Morava y los Testigos de Jehová aparte, y equivalen a un 1%.

Fuente: <http://www.protestantedigital.com/new/nowleernoticia.php?r=152&n=4379> (Revisado el 7 de junio de 2010).

La principal dificultad de estos sesgos, es que determinan posiciones y roles para hombres y mujeres dentro de una nación, una cierta forma ser hombre y de ser mujer hegemónica y estereotipada. Particularmente, las mujeres se encuentran entonces con que existen ciertas “ideologías estatales de género” que circunscriben su acción en roles domésticos de cuidado y protección, que las estereotipan dentro de imágenes que distan de la realidad o las homogenizan, negando sus ricas particularidades, sus contradicciones y principalmente, haciendo invisible cómo las mujeres, los pueblos indígenas y afrodescendientes en Nicaragua han disputado y contestado estas imágenes hegemónicas, escribiendo una historia distinta, oculta y rebelde a la imaginada desde las poderosas elites nacionales.

#### **CAPÍTULO IV**

##### **LOS BINARIOS POLÍTICOS: ADUANAS Y TRINCHERAS/BARRICADAS**

La dialéctica entre género, los binarios de género y actividad política será desarrollada en este capítulo sobre las *experiencias* de las concejalas y mujeres indígenas de Juntas Parroquiales ecuatorianas de la provincia de Chimborazo<sup>48</sup>. Metodológicamente está construido a través de la técnica de observación participante en un proceso de formación que facilite como cooperante en Ecuador. Integra además grupos focales, entrevistas en profundidad y encuestas, por tanto, aunque la estructura será similar a la del capítulo III tiene énfasis distintos, dados tanto por la mayor cantidad de producción ecuatoriana en torno al tema indígena y a las representaciones de mujeres indígenas, como porque son procesos históricos, culturales y políticos diferenciados. Un punto en que vale la pena insistir es que esta investigación no es una revisión sobre participación política o sobre políticas públicas construidas por mujeres indígenas en cargos, sino un análisis de binarios de género, compuestos por la relación de tensión entre lo público/privado, lo productivo/reproductivo y lo femenino/masculino en contextos indígenas. Analizados como instituciones y organizaciones sociales de las relaciones de género, y su interrelación con las identidades de género. No es un apartado comparativo sino más

---

<sup>48</sup> Quienes me facilitaron su realidad durante talleres de formación para mujeres políticas organizados por el Centro de Desarrollo, Difusión e Investigación Social (CEDIS) de Riobamba con el apoyo de la Asociación de Mujeres Municipalistas del Ecuador (AMUME) durante el segundo semestre del 2009 e inicios del 2010.

bien un esfuerzo por construir un espacio para voces indígenas en diálogo con otras mujeres indígenas.

Al igual que en el capítulo anterior integro un breve contexto nacional y local de las mujeres concejales y de Juntas Parroquiales de la provincia de Chimborazo, junto con una descripción y análisis de sus identidades de género, construidas histórica y culturalmente situadas, en medio de las luchas reivindicativas del movimiento indígena ecuatoriano. Hago énfasis en la matría indígena andina y en las representaciones sobre mujeres indígenas y cómo éstas están siendo contestadas. Finalmente, describo algunas de las implicaciones de las Ideologías de Estado y las ideologías del Desarrollo en el país y sobre mujeres indígenas.

Para efectos de contexto físico, agrego este mapa de la provincia de Chimborazo, donde aparecen las ciudades de Riobamba, Guamote, Colta y otras ciudades en este capítulo.



Mapa n°2. Mapa de la Provincia de Chimborazo

Fuente: <http://mapasdeecuador.blogspot.com/2009/02/mapa-de-la-provincia-de-chimborazo.html>

## **Ecuador plurinacional y multiétnico**

Según el VI Censo de población y V de vivienda en el Ecuador existen 830.418 indígenas, que representan el 6,83% de la población total a nivel nacional aunque organizaciones indígenas estiman esa cifra hasta en un 45% (Pacari, ([1998] (2002)). Se encuentran agrupados en 29 nacionalidades y pueblos. Estas nacionalidades y pueblos son Awa, Chachi, Epera, Tsachila, Manta Huancavilca Puná, Karanki, Natabuela, Otavalo, Kayambi, Kitu Kara, Panzaleo, Chibuleo, Salasaka, Quisapincha, Kichwa de Tungurahua, Waranka, Puruhá, Kañari, Saraguro, A'i Cofán, Secoya, Siona, Huaorani, Shiwiar, Zapara, Achuar, Shuar y Kichwa de la Amazonía. Actualmente se hablan los idiomas Awapit, Cha Palaa, Sia Pedee, Tsá Fiqui, Kichwa, Paicoca, Ai'Ingae, Huao Tiro, Záparo, Shiwiar, Achuar Chicham, Shuar Chicham y Castellano

Las estadísticas nacionales construyen a las nacionalidades indígenas como un grupo empobrecido, con bajos niveles de educación y en el caso de las mujeres, analfabetas y afectadas por la violencia. La pobreza medida como necesidades básicas insatisfechas afecta al 89.90% de la población indígena (20% más que el promedio nacional) de la cual, el 69.84% padecen de extrema pobreza (40% más que el promedio nacional), diferenciando dos puntos en la relación hombres - mujeres. Datos oficiales indican que a nivel nacional, un 68,2% de la población indígena es pobre (INEC - ENEMDU 2009 y serie 2006-2009)

Mientras que el país reporta un 10.3% de mujeres analfabetas y un 7.7% de hombres analfabetos, en el caso de pueblos y nacionalidades indígenas es del 29.78% encontrándose diferencias de cinco puntos entre mujeres y hombres (PNUD, 2009). De las personas analfabetas en el Ecuador, un 67.3% son indígenas. Un 52.2% de las mujeres indígenas son analfabetas funcionales. Solo un 1.83% de mujeres y un 2.95% de hombres de la población indígena mayor de 15 años han culminado el bachillerato. Entre la población mayor a 24 años, sólo un 1.2% de mujeres y un 2.19% de hombres han accedido a instrucción superior (PNUD, 2009).

La población en el Ecuador está dividida en tres franjas territorial y climáticamente muy diferenciadas, tanto como sus paisajes y sus costumbres: Sierra, Costa y Amazonía. Esta misma división geográfica es posible de encontrar entre los pueblos y nacionalidades indígenas. Económicamente, el país es productor de bananas,



flores y cacao; además de camarones, caña de azúcar, arroz, algodón, maíz y café. Las principales actividades económicas de los pueblos indígenas son la agricultura, ganadería, artesanía y el comercio, mientras en la Amazonía, las actividades principales son cacería, caza, pesca, recolección de frutos y actualmente también cacao, café y cría de animales<sup>49</sup>.

### **Los lugares: contexto y claves en género para el análisis**

La provincia de Chimborazo, donde se sitúa esta investigación, es considerada como una de las provincias más pobres del Ecuador y está conformada por un grupo mayoritario de indígenas. Administrativamente, Chimborazo está dividida en 10 cantones. La población total es de 403.632 habitantes. Un 31% de la población vive en el área urbana y un 68% en el área rural (Censo 2001).

Riobamba es la capital de la provincia de Chimborazo, una ciudad amplia y oscura, con enormes iglesias de color pálido. Su mercado es un lugar lleno de gente y particularmente un lugar de reunión de personas indígenas que venden allí sus productos típicos. Es el centro de la locomoción colectiva hacia las comunidades. La ciudad tiene un activo comercio, lugares de comida rápida, hoteles y restaurantes vistosos y acondicionados para turistas extranjeros que recorren las calles comprando “souvenirs” artesanales de manos de una mayoría de mujeres comerciantes indígenas. Tiene un aire de ciudad española como Cuenca, y está poblada por símbolos, personas y ajetreos indígenas que como un guiño de picardía al afán españolizante de la ciudad, aparecen amplificando los contrastes. Datos oficiales indican que el índice gini de desigualdad de ingreso entre hombres y mujeres en la Provincia es de 0,54 (siendo 1 la desigualdad mayor). Alrededor de un 27% de las viviendas de la Provincia tienen piso de tierra, un 76,9% cuenta con servicios de eliminación de excretas (15 puntos abajo de la media nacional), y más de la mitad de las viviendas de la Provincia (un 58,5%) tiene agua entubada por red pública (INEC - ENEMDU 2009 y serie 2006-2009).

Desde esta perspectiva más estadística, es interesante leer en clave de binarios productivo/reproductivo y masculino/femenino algunas cifras desde la provincia de

---

<sup>49</sup> Agradezco los datos de caracterización de pueblos y nacionales indígenas de Ecuador a Ampam Karakras, reconocido líder indígena de nacionalidad shuar, asesor del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE).

Chimborazo y de los cantones de Colta y Guamote (aunque estos, por cuestiones culturales, tienen mayor continuidad con la Provincia del Cañar). En el trabajo diferenciado por sexo, un 74,5% del total de hombres se dedica a la agricultura y ganadería, mientras que del total de mujeres, un 76,4% (un 2% más que los hombres) trabajan en este mismo rubro económico. Pero si esta cifra se filtra por acceso a capacitación sólo un 0,2% de las mujeres reciben capacitación, mientras un 3,6% del total de los hombres acceden a capacitación para las labores agrícolas y ganaderas (Manual Comunitario de Género, s/f).

Como dato de contexto, según Hidalgo (2009) organizativamente el movimiento indígena ecuatoriano, en particular, de fines de los ochenta e inicios de los noventa es uno de los primeros en Latinoamérica que levanta un programa étnico-cultural y se organiza reivindicando su carácter de pueblos y nacionalidades indígenas, descendientes de las culturas originarias, portadores de formas particulares de entender las relaciones de los seres humanos entre sí y de estos con la naturaleza. Por otra parte, el Estado ecuatoriano se reconoce plurinacional y tiene instancias indígenas en su interior como el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas (CODENPE), la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB), la Dirección Nacional de Salud de los Pueblos Indígenas (DNSPI), además de la Comisión de Asuntos Indígenas y Minorías Étnicas del Congreso Nacional y la Dirección Nacional de Pueblos Indígenas (DINAPIN) adscrita a la Defensoría del Pueblo.

Existe una diversidad de organizaciones denominadas indígenas y campesinas de carácter nacional: la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) ligada al Partido Comunista ecuatoriano; la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (FENOC) de tendencia cristiana y ligada a la Democracia Popular; la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN) que surge de la división de la FENOC, ligada al Partido Socialista; la Federación de Indígenas Evangélicos del Ecuador (FEINE) vinculada a Amawta Yutai /Amawta Jatari; la Federación Nacional de Campesinos Libres del Ecuador (FENACLE), y la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) vinculada al Movimiento Pachakutik. Las organizaciones miembros de la CONAIE según región son: CONAIE de la Costa, ECUARUNARI de la región andina, y CONFENAE de la región amazónica. En este proceso organizativo, un hito importante es la creación de

Pachakutik en noviembre de 1995, concebido como un espacio político electoral de las organizaciones indígenas del Ecuador. Ese mismo año, mujeres indígenas ingresan en listas electorales para diputadas, concejales y vocales de Juntas Parroquiales a través de Pachakutik.

### **Espacios políticos y género: “estar al frente” como proceso identitario**

Teresa tiene 37 años, es concejala indígena de un Cantón de la Provincia de Chimborazo en el Ecuador. Hace apenas 3 meses perdió a su único hijo de 18 años en un accidente. Era madre soltera, y siente que ahora su hijo está a su lado, él la acompaña, le da su opinión sobre las decisiones y mantienen un diálogo silencioso “como antes”. A su tradicional traje puruhuá, le ha agregado unos gruesos pantalones de lana y botas de hule. Tiene el pelo siempre tomado en una fina trenza, y apenas se pone nerviosa, se saca el sombrero negro que cubre una cabeza delgada, casi siempre sudorosa, que oculta unos tristes ojos café. Teresa se cuestiona cómo hablando consigo misma, se contrapregunta y explica:

[Yo pensaba] ¿cuándo estaré al frente?, ¿cuándo podré hablar?, ¿Qué diré?, ¿cuándo me quita el miedo?. Pero así, así, he ido caminando, ya después he sido dirigente del parlamento indígena...luego, luego así, he sido dirigente de la comunidad, de mi misma tierra, de la organización, así poco a poco, uno va madurando. Y los talleres me han formado, los talleres forman para mí que es mejor, allí en los encuentros se aprende. Yo me he formado así...yo he trabajado a través de la política y he andado no más... Más bien yo andaba no más y la misma gente me ha ido pidiendo que ahora participe. Y en este camino que yo he caminado, he participado por la gente y el pueblo ...pero no es que no hayan problemas, misma nuestra gente nos hunde a nosotros, dice este ya es dirigente!, ya tiene plata!, y eso es mentira, uno tiene que buscar proyectos, y a veces tiene que sacar del bolsillo (Entrevista SAN/01, Riobamba 2009).

Estar al frente es una frase con un significado profundo, es usada por todas las entrevistadas de cuyos relatos se van desprendiendo categorías, interpretaciones y significados particulares. Las conecta con la historia de sus madres y abuelas, con otras mujeres indígenas en una lucha que parece presente (estando/siendo en palabras de la cosmovisión andina) en las batallas cotidianas desde la Junta Parroquial o desde el Municipio, haciendo un quiebre con las “mujeres de hacienda” más “sumisas” y en la última escala de la jerarquía laboral. Otra concejala (Entrevista PIL/01, Riobamba 2009) describe el levantamiento indígena de 1990 por “las haciendas” como un hito en la

participación política de las mujeres indígenas, colocadas estratégicamente al frente de las filas que marchaban en silencio por las carreteras y que cortaban las rutas.

Soy evangélica. Desde mis 8 años yo sabía liderar en la iglesia. Mi mamá era dirigente, no sabía leer ni escribir, mi mami era viuda. En la lucha por nuestra hacienda, el 89', íbamos primero las mujeres. Yo voy a estar adelante, le dije a mi mami. Las mujeres estábamos al frente, así los policías no podían disparar porque las mujeres estábamos al frente de la lucha comunitaria por las haciendas. A mí me ayudó bastante hablar castellano, así yo hablaba a los policías, les decía que por qué estaban con los ricos y no con nosotros. Hoy soy profesora con nombramiento de la educación bilingüe. (Entrevista PIL/01, Riobamba 2009)

Las *experiencias* de las concejales son diversas, en un movimiento de péndulo que va desde el reto y el aprendizaje hasta la decepción y la frustración. Sin embargo configura una “lucha”: “[el municipio] se maneja diferente, se hace tedioso. Me he puesto a analizar y tenemos que hacerlo porque nadie nos va a dar haciendo. Existe un racismo. Es otro asunto por ser mujer. Un triple reto: mujer, indígena y pobre” (Entrevista CAR/01, Riobamba 2009). La gestualidad es interesante: hacen gestos desde el corazón, son suaves al hablar, miran a los ojos, sonrían poco. La centralidad de la maternidad es importante, varias de ellas son madres solteras pero ninguna lo elaboró como un obstáculo para trabajar como concejales, sino que es asumido como parte de su identidad. En ese sentido, asoma lo que podría ser una identidad de género más conectada con las “coyabiles” de Grünenfelder (mujeres políticas de élite con poder igual y paralelo a los hombres), y es posible también que sus relatos aludan a que como mujeres políticas constituyen otro género, como las shamanas shuar descritas por Perruchon (1997). Sin embargo, desde la identidad colectiva, el lazo con las “otras” mujeres es de responsabilidad. Es importante que las jóvenes vean que otras mujeres hablan con propiedad en las reuniones. Relatan que una vez que son concejales su “estatus” cambia. Sin embargo, son otras mujeres las que también suponen obstáculos: “hay muchas críticas, somos mal vistas por las mismas compañeras” (Entrevista CAR/01, Riobamba 2009).

El relato de la concejala Adriana es esclarecedor sobre cómo perciben las mujeres los ámbitos público/político y privado desde la comunidad indígena. Vale la pena destacar acá la importancia de la comida como un elemento identitario, y la producción (reproducción en palabras más occidentalizadas) de la vida de la comunidad como una tarea ritual, simbólica, social y económica.

Pisar los terrenos es distinto al trabajo político electoral. El trabajo social es pensando, sintiendo, viviendo en organizaciones de la comunidad. Lo político es algo distinto, siendo indígenas ya estaba hecho anteriormente. En la comunidad [en cambio] la mujer decide, de qué manera prepara, cuánto debe preparar (Entrevista MAN/01, Riobamba 2009)

### **Participación política de las mujeres en clave histórica**

La participación política de las mujeres indígenas no puede ser desligada del movimiento indígena porque no constituyen hechos separados. Sin embargo, es posible encontrar una dinámica clara de disputa, cohesión y negociación desde voces de las mujeres indígenas ecuatorianas al interior de lo que se denomina “movimiento indígena”. En la provincia de Chimborazo, el año 2000 sólo un 38,71% de los concejales electos era mujer, mientras que el año 2004 bajó a un 30,95%. Hasta ese año no había sido elegida nunca una mujer como Alcaldesa o Prefecta (Informe ODM Chimborazo, 2007). Estas cifras son globales de población (indígena y mestiza) por lo que es posible suponer que el porcentaje de mujeres indígenas electa es mucho menor.

Hasta el 2007, en la provincia de Chimborazo de 243 organizaciones indígenas de Riobamba, Guamote, Colta y Alausí, sólo 7 eran presididas por mujeres. Las mujeres tienen trabas reales para la participación basadas en supuestas tradiciones “ancestrales” de primacía masculina: “hay resistencia de los dirigentes a la participación de las mujeres en los cargos públicos. Cuando me propusieron como Presidenta de la Comisión de Fiestas del Municipio decían: ¿Acaso no hay hombres? (...) un mes reemplacé al Alcalde, enseguida varios concejales indígenas pidieron vacaciones para no estar mandados por una mujer” (CHI02-05/2007).

En la “Agenda de la Equidad de Género de las Mujeres Kichwas de Chimborazo” (CHI02-05/2007) aparece un cuadro que muestra nítidamente la problemática de la participación, que tiene cuestiones interesantes desde las relaciones que las participantes establecen entre los binarios público/privado y el productivo/reproductivo y especialmente con los atributos supuestamente universales de lo femenino y lo masculino.

**PARTICIPACIÓN DE LAS MUJERES EN LAS ORGANIZACIONES Y EN EL PODER LOCAL:**

Asamblea	Mujeres no hablan mucho, no se les hace caso.
Cabildo	No hay presidentas. Solo en puestos secundarios. Para aceptar un cargo la mujer debe consultar al marido, El marido no consulta, solo avisa.
Junta agua riego	Casi todos son hombres.
Junta agua consumo	Más mujeres.
Comité padres	Mayoría de mujeres.
Clubes deportivos	Solo hombres.
Organizaciones de mujeres	Los hombres van a controlar. Les dejamos. Pueden participar, pero no votar.
Grupos técnicos agropecuarios	Mayoría son hombres.
Voluntarios salud	Mas mujeres.
Madres cuidadoras	Más mujeres.
OSG	Cargos principales los hombres.
Cajas de ahorro	Más mujeres.
Junta parroquial	Mayoría hombres.
Tenencias políticas	Solo hombres.
Iglesia evangélica	Hombres son pastores; las mujeres solo cantoras. "Hombre es la cabeza; la mujer es ayuda idónea".
Iglesia católica	Hombres son diáconos y un indígena es cura. Las mujeres son cantoras y ayudantes de los hombres, mujeres secundarias.
Municipio	Pocas mujeres son concejalas.
Asamblea parroquial	Pocas mujeres asisten a las reuniones.
Consejo provincial	Ninguna mujer.
Congreso	Ninguna diputada por Chimborazo.

**Cuadro N°9** . Participación de las mujeres en las organizaciones y en el poder local en Chimborazo.  
Fuente: Agenda de Equidad de Género de las Mujeres Kichwas de Chimborazo (2007)<sup>50</sup>.

Una mirada binaria muestra como se reproducen los estereotipos: mujeres ligadas a la salud y al cuidado, junto con una mayor participación femenina en las organizaciones de agua. Las estructuras de las iglesias, al igual que en Nicaragua, producen posiciones subordinadas de las mujeres. Y en el espacio público mestizo, ninguna o poca son las categorías más persistentes, al igual que en los espacios de decisiones indígenas. Esta situación marca un continuo en el Ecuador desde una mirada histórica reciente.

Blanca Chancoso, quien fue Secretaria General de ECUARUNARI y Coordinadora Ejecutiva del Consejo de Nacionalidades indígenas del Ecuador (Fondo Documental FLACSO, 1984) declara en 1984:

Aquí estamos las mujeres reunidas y hablando de nuestra participación en la democracia, y yo creo que los esposos de las compañeras no estarán ahorita atendiendo el hogar, sino las indígenas campesinas, y ni sabrán de esta reunión que se está haciendo. Entonces estamos viendo que no hay tal democracia, ni verdadera participación. La mujer indígena no tiene una reivindicación propia como mujer, porque dijimos que no estamos separadas del pueblo, porque nuestro pueblo indígena está

<sup>50</sup> OSG significa organización de segundo grado y será explicado más adelante.

doblemente explotado, doblemente discriminado, y junto con ellos tenemos esa misma discriminación. (Fondo Documental FLACSO. Chancoso, 1984:3)

En un relato denominado “Dicen glorias de la mujer indígena” donde reivindica la lucha indígena por sus tierras y denuncia el asesinato de tres dirigentes indígenas, Ana María Huacho (Fondo Documental FLACSO, 1984) precisa: “para mí es una satisfacción estar por primera vez ocupando un asiento tan bonito [...] escuchando la palabra democracia pienso que también suena bonita, pero yo me doy cuenta nada más que nosotros hemos sido objetos, el rato de las elecciones, para subir las gradas, para que unos pocos nos dominen, y nos sigan pisando” (1984:2). María del Carmen Tene Sarango (1997), Dirigenta de Mujeres del ECUARUNARI, denuncia “en un periodo de dirigencia cuando empecé a tomar parte en las decisiones, el presidente levantó su mano para pegarme, molesto por mi actitud decidida y segura! Pero lo paré en el aire, diciendo: **¡todos somos dirigentes elegidos en un congreso!**” [en negritas en el original] (1997:2).

Las dirigentes indígenas, como Ruth Peñafiel, ubican el inicio de las acciones políticas de las mujeres en los años 60’ promoviendo las movilizaciones indígenas en contra de los latifundios y en demanda por la educación bilingüe (AMU01-07/05/08). En el 2008, Peñafiel (AMU01-07/05/08) ubica como logros organizativos de las mujeres indígenas: la creación de las *warmi wankurinas* (dirigencias de la mujer) que permitieron la incorporación de mujeres en las organizaciones indígenas como dirigentes, en las áreas de mujeres y como presidentas en las organizaciones de segundo grado. También, rastrean la participación femenina indígena en leyes emblemáticas para la mujer en Ecuador (Ley 103 contra la violencia de la mujer y la familia, la ley de Maternidad Gratuita) así como planes y políticas nacionales y locales, y en las reformas constitucionales de 1998.

En los 60’ surgen también dos figuras femeninas emblemáticas de las mujeres indígenas: Tránsito Amaguaña y Dolores Cacuango. Tránsito Amaguaña fue una mujer donde el poder ancestral femenino indígena late en cada palabra:

Yo andaba una lástima, por quebradas, por ríos. Cargada guaguaito y otro tirado de la mano, escondida de los soldados, perseguida siempre. (Entrevista con Tránsito Amaguaña. Miño, 2004:134)

Veces a pie limpio, veces con alpargatas, veinte y seis viajes hice a Quito (...). Caminábamos por chaquiñanes; máchica con dulce raspado era nuestro cucayo y

Guayllabamba era el primer tambo<sup>51</sup>. Acompañaban los hombres, a veces ellos chumaban, pero llegábamos a la Junta de Beneficiencia. (Miño, 2004:62)

Más de 30 años después es posible encontrar discursos similares en las mujeres indígenas. La lideresa Ruth Peñafiel (AMU01-07/05/08) indica:

Desde cuando las mujeres indígenas recordamos sobre nuestro accionar hemos mirado y hemos concluido que permanentemente hemos estado trabajando y actuando conjuntamente con los hombres o sea la dualidad, pero nuestra presencia era mínima en cuanto a la presentación de propuestas y de espacios de dirección, siempre estábamos para hacer los trabajos domésticos y delegábamos a nuestros esposos o padres para hablar por nosotras (AMU01-07/05/08:4).

Sin embargo, la invisibilización y ausencia de la participación de las mujeres indígenas en las organizaciones convocó al proceso más importante que hasta el momento ha generado el Movimiento Indígena Ecuatoriano (MIE), según Palacios (2009), para formación de mujeres líderes: las Escuelas de Formación Política de Mujeres Líderes de ECUARUNARI<sup>52</sup> “Dolores Cacuango”<sup>53</sup>.

Desde otros sentidos, en la declaración “Por los derechos de las mujeres, de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Sucumbíos y Orellana” (2008) de las lideresas indígenas kichwa y shuar de Sucumbíos y Orellana, secoya, cofan, siona y waorani, expresa en tres páginas los problemas, las demandas y compromisos de las mujeres indígenas (AMU02-07/05/08). De los 9 puntos denominados “los principales problemas” destacan: “la participación de las mujeres políticas es frágil, somos utilizadas y somos manipuladas en los procesos electorales como candidatas de segundo orden; en nuestras comunidades falta el apoyo y la participación de las mujeres indígenas en los espacios públicos y de decisión, nuestros esposos aún deciden sobre nuestra participación en las organizaciones y nuestra autoestima es baja” (AMU02-07/05/08) Palabras casi idénticas a las pronunciadas por Ana María Huacho (citada arriba) en el año 1984. Llama la atención la demanda: “nos hacemos un llamado a nosotras mismas a diferenciar nuestro discurso y práctica como lideresas, del discurso y práctica de los partidos políticos” (2008:3).

---

<sup>51</sup> Lugar de descanso.

<sup>52</sup> Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador

<sup>53</sup> Dolores Cacuango: primera dirigente de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) creada en los años cuarenta del siglo XX, y miembro del comité central del Partido Comunista del Ecuador (PCE). Cacuango es una líder indígena del pueblo kichwa Cayambi, al norte de Ecuador, que luchó por la educación intercultural y la reforma agraria. Fue encarcelada varias veces, sus hijos fueron asesinados por los gobiernos de ese entonces y su presencia fue proscrita en las comunidades indígenas (Palacios, 2009)



Una reflexión cabe de la lectura y de los testimonios de voces indígenas en contraste con la lectura de un texto de Luisa Stark (1985). Al contrario de los relatos de las lideresas indígenas, Stark (1985) documenta la fuerte participación de las mujeres indígenas en la rebelión de Cotacachi en 1777. Mientras que exploraciones iniciales indicaban que las mujeres participaron en las revueltas como defensoras de la seguridad de subsistencia de sus familias y comunidades -en un claro sesgo de “cuidado”-, Stark concluye al contrario que la participación femenina en Cotacachi se debía a la posición de las mujeres dentro de las comunidades precolombinas, que les permitía asumir roles de liderazgo cuando era necesario, debido a la tradición de independencia e igualdad dentro de las comunidades indígenas (Stark, 1985)

En palabras expertas de Bolivia, en un documento para UNIFEM, María Choque Quispe (s/fecha), indígena aymara, aporta un elemento presente, pero no explícito ni elaborado, en los relatos de las entrevistadas. En palabras de una de ellas, la participación y el fundamento de la mujer indígena sería “proveer lo necesario para la vida” (Entrevista POC/01, Riombamba 2010). Para Choque “la historia en el marco de la participación de las mujeres indígenas es la reconstitución por y para los vivos” (s/f:8) que tiene su expresión en una “constante interrogación al pasado para afianzar la existencia colectiva”, es decir, *qhip nayra* cuya tradición literal es “pasado y futuro”. El *qhip nayra* es un método de conocimiento basado en *nayra* (cuya traducción literal son los ojos) que significa pasado (*nayra pacha*) traducido como tiempo, época antigua, y que traducido al español es visión, que integra la memoria del pasado al futuro.

La mirada al pasado como mujeres nos permite mirarnos en nuestro propio espejo, y en esa interrogación surge a su vez el principio de lo propio, *jiwaspacha* [...] Esto es fundamental por cuanto constituye el fundamento de la autodeterminación, como mujeres indígenas. El sujeto que interroga debe ser el *jiwasa* (nosotros, sujeto plural) y es la mujer el canal de transmisión de la memoria antigua con el presente, en las largas jornadas de su relación con la generación niñez y juventud, porque nuestra cultura es de los mitos, tradiciones, cantos, historia y poesía. La necesidad de volver a una misma, de volcar la mirada a nuestra historia, es parte de la recuperación de la autoestima (Choque, s/fecha:9).

Choque es explícita en señalar que aún bajo la complementariedad es posible encontrar desigualdades de género, ya que existen situaciones donde ésta se expresa: la condición de *sullka* y *maytata* que en la actualidad que no son reconocidas bajo el discurso homogeneizante de complementariedad como proclama política. *Sullka* implica

jerarquía menor entre jerarquías iguales y *maytata* implica la noción de “mujer prestada” en una familia que no es la suya, en la misma línea de la *kachún* (nuera) que describe Weinsmantel ([1988] 1994).

### **La complementariedad: la chakana, el ayllu y el orden de género**

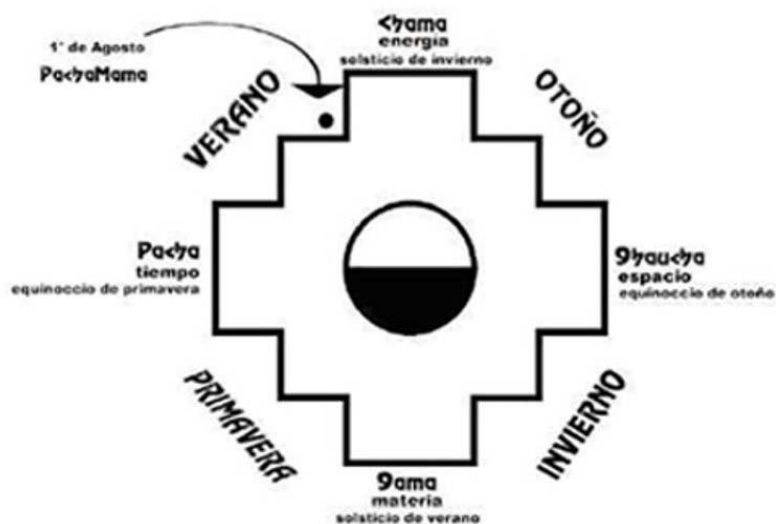
Es necesario, entonces, desentramar la aparente complementariedad equitativa y la realidad del desequilibrio de género en el mundo indígena actual. El principio de dualidad complementaria (*karywarmikay*) hace referencia a una forma particular de entender la realidad en el mundo andino: implica la presencia de opuestos de carácter complementario y no contradictorio (*kari-warmi*, *chiri-cunu*, *tuta-puncha*, *inti-killla*) incluidos en un ente (una tercera entidad) completo e integral, que es el resultado de la coexistencia entre partes contrarias y complementarias. Esta explicación está incluida en el documento Amawta Wasi (2004) –una propuesta para la creación de la universidad intercultural en el Ecuador, financiado por varias agencias de desarrollo, donde además participan cooperantes extranjeros y ecuatorianos- que cita a Dussel (1994) sobre la dualidad complementaria, mito fundante en el mundo azteca y similar al *karywarmikay* quichua, que indica que:

“se afirmaba como el origen absoluto y eterno de todo, no al ‘Uno’ sino al ‘Dos’ (Ome) ya que el origen, en el cielo trece, estaba el lugar de la Dualidad (Omeyocan) donde residía la Divinidad Dualidad (Ometeótl) o simplemente la ‘Dualidad’ (Omeyotl), ya que para los tlaminime, el origen es ya codeterminado (i-námic significa ‘comparte’) a la manera metafórica de una ‘mujer – varón’, pero recibía determinaciones de un altísimo grado de abstracción conceptual” (Dussel, 1994, citado en Amawta Wasi, 2004:166).

Sin embargo, esta dualidad complementaria es sólo uno de los principios de la cosmovisión andina al que se debe sumar: lo recíproco, lo correspondiente y lo proporcional. La metáfora/símbolo/ elemento ordenador/relacionador de estos principios es la cruz cuadrada, la Chakana, metáfora de un mundo soñado, vivenciado, ritualizado y simbolizado, donde el espacio y el tiempo son vistos como espirales, esferas y dinámicas. La Chakana también alude a la relación del *runa* (persona) con el cosmos (*pachayachay*), la naturaleza (*pachamama*) y elementos como el sol (masculino) [también la luna = fuerza femenina aunque no aparece citado en el

documento]<sup>54</sup>, el agua -todos ellos vivos y viviendo en la medida que estén totalmente relacionados- y estando/siendo<sup>55</sup> en comunidad, tejida con tres mundos que configuran múltiples relaciones y que son al mismo tiempo macro (*hank pacha*: espacio de arriba o mundo explicado), meso (*kay pacha*: el aquí y el poder del ahora como la conjugación de los dos mundos) y microcósmica (*uka pacha*: el espacio de abajo o mundo implicado) (Amawta Wasi, 2004).

### Chakana andina



**Figura N°1.** Chakana con algunos de los elementos enunciados en la investigación.  
Fuente: <http://www.skyscraperlife.com/latin-bar/26871-incas-matematicos-4.html>

La Chakana, integra en sus cuatro costados (en orden vertical y horizontal) los conceptos descritos arriba. Integra también un orden de género donde *kary* y *warmi* (hombre y mujer) están entretnejidos e implican al mismo tiempo lo “patriarcal” y lo “matriarcal” (Amawta Wasi, 2004). Coloco acá estos últimos conceptos por ser parte del texto de Amawta Wasi, pero ambos son conceptos occidentales que no representan las realidades de género en los Andes precolombinos, donde la descendencia paralela femenina y masculina es todo lo contrario de un “patriarcado” y de una “matriarcalidad”. Grünenfelder -Elliker indica que la descendencia y la herencia en las

<sup>54</sup> Nota de Bárbara Grünenfelder-Elliker.

<sup>55</sup> En esa dinámica relacional/ordenadora de lo ritual, complementario, recíproco, correspondiente y proporcional.

sociedades indígenas precolombinas fue paralela: las mujeres heredaban su posición, renombre (fama) y recursos desde sus madres, y los hombres desde sus padres (Grünenfelder- Elliker: en prensa b:1).

El Runa es Sujeto pero también Comunidad como Sujeto Colectivo, ya que el individuo no es nada sino está en comunidad. El Runa es ser cósmico, ser humano, ser comunitario y ser material ser/hacer al mismo tiempo (tiempo donde el pasado está presente y el después está detrás, en forma viva, muy cerca, y articulado al aquí y al poder del ahora) inserto dentro de un universo (un multiverso) vivo, que entrega la posibilidad de habitar diversos mundos paralelos (Amawta Wasi, 2004).

La riqueza, profundidad y complejidad de esta cosmovisión, donde es posible ver la función estructurante, y al mismo tiempo, la producción estructurada de la dualidad complementaria genera preguntas desde el análisis de las categorías del tipo público/privado (lo espacial), productivo/reproductivo (las funciones) y masculino/femenino (los atributos) en perspectiva de género. Es posible encontrar categorías espaciales, funcionales y atributos en la Chakana pero no opuestos en tensión ni opuestos contradictorios. Otro elemento es el estando/siendo y la circularidad (espiral) del tiempo que no acepta lecturas lineales. ¿Dónde caben los binarios polares en la Chakana? Quizás la separación de los ámbitos productivo y reproductivo es más visible en este símbolo andino aunque no necesariamente está dividido en la misma forma ni es sinónimo del binario masculino/femenino.

Desde una concepción de participación política, el antropólogo boliviano Manuel Rojas Boyán (2000) define el *ayllu* como el núcleo social de una comunidad de personas ligadas por lazos de sangre, con bases sociales rígidas y complicadas, que respetan estrictas normas de dualidad y complementariedad de esa dualidad. Es interesante dentro de esa definición de *ayllu* que su núcleo primario no es la persona sino la pareja. Tener una pareja es el requisito para ser considerado adulto<sup>56</sup>, por tanto, sin la mujer no existe la posibilidad de ser adulto. La concepción dual involucra una serie de requisitos que las y los jóvenes deben cumplir para poder alcanzar el consentimiento de la colectividad hasta lograr la categoría de “ciudadano”, y a partir de la pareja, las labores y tareas colectivas se desarrollan en base a normas que todos deben cumplir (Rojas Boyán, 2000).

---

<sup>56</sup> Para los shuar, si la persona se divorcia, vuelve a ser considerada “joven”.

## **El binario público/privado y la complementariedad andina**

Hay una esquivada esfera pública para las mujeres indígenas, que se cuela de manera subrepticia a veces y en otras en forma evidente, por sus discursos, especialmente en aquellos que se sostienen sobre la complementariedad. La esfera pública estatal uniformada a las concejalas indígenas con sus pares varones como “indios” en una categoría discriminatoria asexuada, mientras la esfera público-política en que se constituye el movimiento indígena restringe y cuestiona la acción femenina, en la medida que esta esfera es de hegemonía masculina indígena. La complementariedad usada como proclama entonces no es una categoría neutra al género, y permite la posición subordinada de la mujer. Se alude que las denuncias de las mujeres indígenas sobre violencia marcan una deslealtad con sus pares y con sus pueblos en general, que deslegitima la lucha por derechos y reivindicaciones indígenas. Es estremecedor el relato titulado “Los dirigentes intocables: el caso del ex diputado Remache” en el documento CHI02-05/2007 que relata el escarnio público y colectivo, donde incluso habría participado Lourdes Tibán<sup>57</sup>, ante las denuncias de maltrato y violencia doméstica realizadas por la esposa de Remache, María Nono, quien terminó acusada de “hacer quedar mal al movimiento indígena” sin tener justicia por sus denuncias.

Sin embargo, esta posición de subordinación no es estática, por ejemplo, al calor de las capacitaciones, de “participar”, de las organizaciones de mujeres indígenas, la situación va complejizándose, generando “fuentes de poder” femeninas indígenas:

Debemos salir del cascarón. Mirar al mundo. Alzar la mirada aunque nos llamen india pata alzada, india pata caliente. Es una lucha a solas. Porque es el hombre aún el que tiene la última palabra (Entrevista WAC01, Riobamba 2009).

Mi planteamiento es que estas aparentes contradicciones que cuestionan la supuesta e idealizada complementariedad, generando una suerte de complementariedad limitada o complementariedad subordinada, son reflejos de discursos dominantes y de discursos disidentes que se superponen, disputan y generan espacios políticos posibles al interior del mundo indígena, respecto de la participación de las mujeres. Segundo, que la complementariedad como principio ordenador de hombres y mujeres necesita ser rastreada históricamente y no entenderla como un “asunto cerrado” y, tercero, que la

---

<sup>57</sup> Dirigente indígena y miembro de la Asamblea Nacional del Ecuador.

participación política de las mujeres indígenas requiere de un análisis de género bajo categorías relacionales y no binarias, que comprenda otros espacios políticos (o una política de los espacios) tales como la vida comunitaria y la vida en las “zonas de producción” de la familia extendida indígena. Zonas de producción como sinónimo de “familia” es usada acá en su sentido indígena de “mezcla estratégica de recursos materiales, culturales e intelectuales que trabajan hacia la sobrevivencia continua” (De Temple, 2008:137).

Además, la complementariedad como excusa militante ante la voz política de las mujeres indígenas apunta en clave de binarios a la subordinación de género como mecanismo de legitimación de una forma determinada de poder político<sup>58</sup>. “En esa vía, la oposición binaria y el proceso social de relaciones de género forman parte del significado del propio poder; cuestionar o alterar cualquiera de sus aspectos amenaza a la totalidad del sistema” afirma categóricamente Scott (1986:33). La autora determina que a través del género, se ha concebido, legitimado y criticado el poder político, ya que el género se refiere al significado de la oposición varón/mujer pero también lo establece.

Si tratamos la oposición entre varón y mujer, no como algo dado sino problemático, como algo contextualmente definido, repetidamente constituido, entonces debemos preguntarnos de forma constante qué es lo que está en juego en las proclamas o debates que invocan el género para explicar o justificar sus posturas, pero también cómo se invoca y reinscribe la comprensión implícita del género (Scott, 1986:35).

Ellas son elegidas para participar, muchas veces por apoyo de un primo, un hermano o un familiar cercano [el relato es que son presentadas por un consanguíneo, no por el marido] que las “patrocina” ante el movimiento o partido político de acuerdo a un perfil que puede incluir: nivel educacional, liderazgo en la comunidad, conocimiento de la comunidad, participación en otros cargos a nivel comunitario (presidentas de organizaciones de segundo nivel, de comunidad, de organizaciones mestizas o mixtas).

Pareciera que se ha olvidado que la mujer indígena es también *runa*, ser cósmico, ser humano, ser comunitario y ser material ser/hacer. Para Palacios (2009), la mujer indígena es también Ser Colectivo:

Ser en sí es ser en los otros y con los otros (...) Su rol individual, personal, se mimetiza en su organización. El sujeto comunitario se expresa en ellas de manera vital. No

---

<sup>58</sup> La jerarquía política-religiosa colonial/feudal tenía como priostes (indígenas) siempre una pareja hombre-mujer/cónyuges y no a individuos.

existen como individuos en sí mismos sino como personas referidas a su propia comunidad. Pero la comunidad no es sólo un espacio social; es básicamente y por definición un espacio político, es un sujeto político (2009:306).

En las entrevistadas es persistente el entendimiento de la participación política como una escala de méritos (primero la comunidad, luego el sector, luego una representación en el parlamento indígena local, etc) y como una tarea ética con el pueblo indígena, diferenciándose de las mestizas, unas “otras” muy distintas a quienes “las eligen por bonitas”: “son centros de belleza y atracción, las utilizan como un atractivo sensual” (Entrevista CAR/01, Riobamba 2009).

La dificultad conceptual para definir el binomio público/político es evidente (público según la división binaria contiene lo político). Lo político, lo político – electoral, lo político de los partidos, y la necesidad de adjetivos que lo califiquen, conforma un espacio “de afuera”, una especie de “otro” espacio no indígena, “distinto”, no comunitario. Lo político, en el sentido de participación política para las concejales es más bien “el movimiento” [indígena o Pachakutik]. Espacio de disputa, de negociación, de poder, de conflicto, donde los hombres buscan “de estar detrás con el afán de direccionar. [Nos dicen a las mujeres] esto tienen que hacer y esto otro no” (Entrevista MAN/01, Riobamba 2009). Lo político ligado al Estado es el espacio físico y simbólico donde sienten las “ataduras” a las leyes y sistemas administrativos que no conocen. Es también el chaleco de fuerza de las competencias municipales y legales, distinto del “trabajo” en la comunidad donde sus competencias (y poder) son amplias, rituales, simbólicas y decisionales en una posición (status) de mayor jerarquía. “Llevar cargo” de concejales en el borde público/mestizo y político/indígena implica: “ofrecimientos”, “dinero para las campañas electorales”, las prebendas y “ofrecimientos”, “dinero para los afiches, para la televisión, para la radio, para celulares e internet”. Pero además, los bordes de este público/político se corporalizan: “la mujer indígena vive en el campo, es una madre responsable, debe responsabilizarse de la organización comunal y de la participación política” (Entrevista MAN/01, Riobamba 2009).

Dos mecanismos positivos aparecen nítidamente y resignificados en los relatos: la alternancia y la paridad. A través de la alternabilidad, todas han dejado su puesto a otra mujer suplente, una vez terminada la mitad de su mandato como concejales. “Fue mi promesa, dejar el cargo, y que otra mujer tome mi lugar y gane experiencia”

(Entrevista CUB/01, Riobamba 2009). La ley de Paridad por otro lado, que establece un cupo obligatorio para las mujeres dentro de las listas, es una constante entre los factores que han permitido a las mujeres indígenas ingresar al campo político: “no hay mujeres, salen exigidas, están obligados a integrarlas en las listas [por la ley de Paridad], nos llevan para fortalecer con votación a la Alcaldía, pero algunas ganamos las elecciones internas” (Entrevista PIL/01, Riobamba 2009). Un relato interesante desde los binarios y la política de los espacios de género es: “la directiva en la comunidad es más sagrada. Ha nacido en la comunidad, [es] una más auténtica participación. Las decisiones a nivel de movimiento [se refiere a su partido político] nacen de un círculo muy pequeño” (Entrevista MAN/01, Riobamba 2009).

### **Tareas de hombres y tareas de mujeres en clave de binarios**

En este apartado intento profundizar la pregunta por la complementariedad y los binarios del género. Producto de una serie de entrevistas en profundidad aparecen varios ámbitos o varias concepciones aparentemente contradictorias de qué es lo público y qué es lo privado, así como también de lo productivo/reproductivo, que serán analizadas en este apartado<sup>59</sup>.

¿Qué es lo público?: estar al frente de todos los miembros de la comunidad. La valentía, la capacidad. Me voy quitando el miedo. ¿Lo privado? Yo pienso, yo digo. Me quedo callada. Estoy quieta. Escondida. (Entrevista SAN/01, Riobamba 2009).

En forma sucinta las nociones de lo público y lo privado relatadas por las entrevistadas son:

- Público: el Estado, toda la comunidad, los recursos naturales, las asambleas de la comunidad; los caminos, los reglamentos de la comunidad, lo comunal, “en la comunidad no hay nada público”, “el bien común”, las mingas. El agua, los sueldos que paga el Estado. Las calles, las vías. La casa comunal, la chacra y la guardería.
- Privado: la familia, la pareja, el hogar, lo íntimo, “nada es privado en la comunidad. “Si usted entra la pueden ortigar o bañar con agua fría porque la

---

<sup>59</sup> Agradecimientos a Catalina Álvarez Aguilera por la digitación de las encuestas.



comunidad es privada”, “es prohibido que alguien pase por los caminos de la comunidad”. Lo personal, lo propio de cada persona.

Estas respuestas aparentemente confusas (como las del cuadro n°10 que sigue) muestran una falla del binario público/privado como par antagónico y en conflicto. Nada es privado y nada es público en la comunidad son las dos frases que mejor muestran la tensión del binario público/privado y como éste es contestado desde las mujeres indígenas.

Los cuadros que siguen fueron elaborados a través de una encuesta donde además se les preguntó datos para construir un posible perfil de las concejales y mujeres de Juntas Parroquiales indígenas de la provincia de Chimborazo. Estas mujeres participan actualmente (o en el período anterior) en cargos públicos de elección popular, es decir, el espacio público/político más clásico. Este cuadro está construido en base a la pregunta “En su comunidad. ¿Cuáles son las principales diferencias entre hombre y mujer?”.

**En su comunidad. ¿Cuáles son las principales diferencias entre hombre y mujer?**

<b>HOMBRES</b>	<b>MUJERES</b>
Salen a trabajar fuera de casa	Trabajar cerca de casa
Mas no por la razón de la igualdad que ha dado la Constitución, es por eso que se valoriza a la mujer y a los hombres de igual forma. Expongo porque esto se da en mi comunidad	
Sólo eran valorados los hombres	También en las comunidades también que haya igualdad, igual hombres y mujeres
	Los líos
Al hombre si perdonamos infidelidad	Pero a las mujeres no perdonan. En cambio la mujer, sí
Los hombres no tienen maltratos, licor	
Machismo	
Egoísmo	
Los hombres son los máximos en cualquier participación	La mujer como que no se ha valorado en el campo indígena
El hombre tiene más ingresos	No se valoriza el trabajo duro de nosotras
Separación	
Alcoholismo	

**Cuadro n°10. Elaboración personal.**

Las separaciones, infidelidades, el machismo, alcoholismo y egoísmo aparecen en las respuestas de las distintas encuestas (también las entrevistas). Como en Nicaragua, no hay par binario en las respuestas, excepto en la valoración / desvalorización del trabajo correspondiente a hombres y mujeres.

A la pregunta: en su comunidad (Cuadro n°11) ¿cuáles son las principales tareas de Hombres y Mujeres? Estas fueron las respuestas. Hice el esfuerzo de tratar de conservar lo más fielmente dentro de lo posible las frases originales<sup>60</sup>.

**En su comunidad. ¿Cuáles son las principales tareas de hombres y mujeres?**

<b>HOMBRES</b>	<b>MUJERES</b>
Salir a trabajar	Quedarse en la casa
Salir a ver el agua	Cultivar la tierra
Comprar animales	Dejar y ver los animales
	Cuando lleva cargo las mujeres hacer respetar como hombres y mujeres
Trabajar en el campo	
	Lavar
	Cuidar a los hijos
Igualdad	Igualdad
Los hombre llevan cargo o son líderes de organizaciones	Quehacer doméstico – cuidado de su hijo /a
Salen a las grandes ciudades para buscar ingreso	Nos encargamos de la comida y cuidado de hijas
Que las mujeres quedan en la casa	En cambio hombres van a las ciudades
Que ellos tienen más votos, ellos tienen el poder	Las mujeres tiene miedo de hablar
Ellos tienen más autoridad para vender o comprar	Las mujeres a veces no tienen la potestad
Migración a las ciudades a trabajar	Lavar. Cocina. Cuidado de los hijos
Agricultura. Ganadería	Labrados en los terrenos
Desorden	
Descomportamiento	
	Trabajan más las mujeres

**Cuadro n°11. Elaboración personal**

En las entrevistas las nociones de “desorden” y “descomportamiento” también aparecen fuertemente como en las encuestas, pero con mayor énfasis en la violencia doméstica.

<sup>60</sup> Algunas palabras aparecían con letras distintas que las volvían incoherentes, imagino que por las dificultades de escritura para las quichuahablantes en castellano. Aunque una concejala mestiza se ofreció apoyarlas, ellas prefirieron escribir solas.

“Las mujeres tienen miedo de hablar” es una frase frecuente, ya sea para denunciar situaciones de violencia física como para describir las burlas de los varones ante la participación y la voz de las mujeres en espacios políticos. La migración es otro elemento que aparece tangencialmente en las respuestas y muestra cómo el hecho migratorio ha afectado la vida de las comunidades entregando tareas productivas masculinas a las mujeres y dejándolas con el cuidado del hogar y las y los hijos en forma casi exclusiva. Cultivar la tierra, dejar y ver los animales y labrar los terrenos, son tareas femeninas. Una respuesta donde se cruzan nuevamente género y las ideologías de Estado y de Desarrollo es que cuando se trata de riego, pareciera que los hombres “traen el agua” (en el sentido de “el proyecto trajo el agua a esta comunidad”), pero además en el cuadro los hombres “salen a ver” el agua, que no viene sola, hay que cargarla, mientras que en hogares donde no hay agua entubada, el agua la carga la mujer, que también va hacia el río a lavar. Parece ser un ejemplo claro de “tecnologías femeninas” que no se modernizan con el Desarrollo como lo acusan Warren y Bourque (1981). Es interesante como se mezclan ámbitos en las respuestas (lo público, privado, doméstico, productivo, lo político) que ha sido una constante en esta investigación. La potestad y el poder son otras palabras frecuentes de uso diferenciado, donde “potestad” pareciera estar más relacionado con el poder “patriarcal” de tomar decisiones al interior de la familia y sobre la producción, y el “poder” aparece más relacionado con la elección política electoral.

### **Cuadro de Acceso, control y beneficio de los recursos, según las mujeres**

Las respuestas a este cuadro no fueron idénticas y la mayor parte de las encuestas revelan un alto grado de respuestas del tipo “hombre y mujer”, excepto en relación a crédito donde hay una leve supremacía masculina en relación al uso y a las decisiones. Relata también una falla de la pregunta porque no incluye una casilla que indique “ambos”.

	<b>Tierra</b>	<b>Agua</b>	<b>Viviendas</b>	<b>Ganado vacuno</b>	<b>Semillas</b>	<b>Crédito</b>	<b>Herramientas</b>
¿Quién la usa?	H	M	M	H	H	H	H
¿Quién decide cómo se usa?	H	M	M	H	H	H	H
¿Quién puede regalar o vender?	H	M	H	H	M	H	H
¿De quién es la propiedad?	H	M	H	H	M	H	H
¿A nombre de quién está?	H	M	H	M	M	H	H

**Cuadro n°11:** elaboración personal. Aplicado a través de una encuesta a 10 concejales y 15 mujeres de Juntas Parroquiales de la provincia de Chimborazo.

Sin embargo, este cuadro en particular es representativo cualitativamente porque muestra una complementariedad interesante. La tierra es de uso y propiedad exclusiva del hombre, así como el agua es para la mujer. La vivienda se comparte y la mujer es quien decide como se usa aunque el ámbito de las decisiones es del hombre. El hombre usa las semillas pero su propiedad y las decisiones sobre ellas son de la mujer. El crédito es masculino como en todas las respuestas recibidas, lo cual se enlaza con lo descrito acerca de los sesgos, jerarquías e ideologías del desarrollo que permite que pese al rol fundamental de la mujer en la producción andina, sea el hombre quien recibe tanto el crédito como la capacitación productiva.

### **Espacios domésticos, simbólicos, de conflicto, violencia y poder**

Considerar a la cocina como un eje que hace visible las interrelaciones del concepto género (espacial, funcional y de atributos) desde una perspectiva no binaria polar es

sugestivo. Especialmente porque delata los sesgos de considerar lo reproductivo como una tarea menor, subordinada, bastante distinta de una cocina donde la mujer oficia de ritualista, establece jerarquías sociales (en el orden, el tipo de plato, y el lugar donde se sientan quienes comen) y es sabia administradora de saberes espirituales que le permiten mezclas perfectas y necesarias de lo femenino/masculino, seco/húmedo, caliente/frío, y una larga lista de pares complementarios indispensables para la salud de la familia, tal como relatan Weismantel y Vokral, a continuación.

Mary Weismantel (1994) investiga, a mediados de los años ochenta, en la comunidad indígena andina de Zumbagua, provincia de Cotopaxi en el Ecuador. En su texto, que trata sobre las “políticas de lo doméstico”, uno de los aspectos étnicos y de clase que define como más importante es la comida. “El fogón define el hogar” (1994:82) dice la autora, pero también define los dominios de lo étnico, lo masculino y femenino, la diferenciación de clases, del trabajo productivo y reproductivo, y los roles y status al interior de la familia (Weismantel, 1994).

Para Weismantel (1994) la cocina suplanta la cama matrimonial como símbolo de vida conyugal y al lazo de sangre como distintivo de parentesco porque “la familia zumbagüeña consiste de aquellos que comen juntos” (1994:258). Es el alimento y no la sangre “el lazo que los une” (1994:89). La comida es para Weismantel un sistema de signos que conforma las estructuras no estáticas de la cocina, que se relaciona con el sistema de la vida cotidiana y otros sistemas: lenguaje, sociedad, política y economía de producción e intercambio en las comunidades indígenas (Weismantel, 1994). No sólo se trata de lo que se come sino de cómo se come y se consume, de las prácticas culinarias (de preparación, etiqueta y orden social) y también de cómo se sirve la comida que se prepara, proceso fundamentalmente femenino, donde los hombres y los otros miembros de la familia en general están en contraste con este papel determinante (Weismantel, 1994).

La estructura de la comida determina divisiones de poder dentro del mismo grupo de mujeres<sup>61</sup>: la suegra –madre del varón, relata la autora es quien tiene el poder en comparación de la nuera (*kachun*) quien es la que tiene que servir a todos. La comida es: “la práctica culinaria, las estructuras que se extienden; y las discusiones sobre ésta

---

<sup>61</sup> Esta distinción generacional de género en la cocina indígena en el texto de Weismantel me fue aportada por Leandra Macías, compañera de la Maestría de Género de Flacso Ecuador, cohorte 2008.

no sólo reflejan estos conflictos, sino que son parte activa de los procesos mediante los cuales emergen y a través de los cuales serán resueltos” (1994:114). La cocina es el centro de reunión hasta la tercera generación, y en las viviendas, los cuartos que se construyen alrededor de ella son utilizados como bodegas, o como dormitorios en el caso de parejas jóvenes, quienes utilizan estos espacios para dormir ahí hasta que tenga su propio cuarto con cocina (Weinsmantel, 1994).

Vokral (1991) denomina “*qoñi-chiri*” a su investigación sobre la organización de la cocina y las estructuras simbólicas de la cultura andina del altiplano en Perú. *Qoñi* (caliente) y *chiri* (frío), indica la autora, son conceptos que se refieren en el mundo andino a un espectro de significados más complejo que su traducción literal:

La gama de significados abarca conceptos como la fertilidad del hombre y la mujer, sus capacidades de organización, sus habilidades en tareas determinadas por la división del trabajo, o el estado de cosas refiriéndose a su punto de perfección (logrado v/s malogrado, sabroso v/s insípido, digerible v/s indigesto, etc). También se puede referir al estado de ánimo, *qoñi* es positivo y *chiri* tiene una tendencia negativa (Vokral, 1991: Introducción)

La autora realiza un detallado análisis descriptivo de las estructuras simbólicas que conforman la cosmovisión andina y su interconexión e interrelación de los Ciclos Productivos (agrarios, ganaderos, recolección, caza y pesca, comercialización), Ciclos de Mercado (tiempo de escasez, invierno y tiempo verde, tiempo de heladas y tiempos de transición), y Ciclos de Almacenamiento y Transición, que se combinan con Ciclos Rituales y de Festividades que determinan decisiones como el matrimonio o las tareas cotidianas. El criterio estructurante de la oposición determina para Vokral (1991) la estructura de la cocina, la preparación, cantidad, condimentación y tipo de comidas, las que deben corresponder al binario estado animado/muerte. Por ejemplo, las papas –hay varios tipos- están vivas, por tanto, deben ser preparadas con cuidado, no deben ser maltratadas porque pueden llorar, y deben cocinarse y preservarse a través de un procedimiento adecuado. Lo mismo, para las mezclas de alimentos, cuya preparación correcta está determinada de acuerdo a ciertos pares binarios como seco/húmedo, carne/leche, amargo/dulce (esta oposición está formada por cinco elementos), cálido/frío y debe corresponder a la organización de los mundos natural, humano y sobrenatural (Vokral, 1991).

Para el mundo andino, el estado animado incluye el género, que diferencia astros, fenómenos naturales -como las heladas y las estaciones-, plantas, cerros, y dinero, según categorías de lo femenino y masculino, y también al espectro de colores formado por el binario claro/oscuro (Vokral, 1991). El género según Vokral (1991) determina también los espacios geográficos, las áreas y las tareas productivas: el Collasuyu (la parte sur sur-este del Incario Coya=Killa=Luna) era femenino y estaba especializada en crianza, pastoreo y espacio vital de auquénidos, actividad productiva dedicada a las mujeres.

La organización de la familia, para la autora, es vital en la economía campesina donde hombres y mujeres tienen tareas complementarias, áreas específicas, y también deben trabajar juntos, organización que está también determinada por los opuestos complementarios femenino/masculino (Vokral, 1991). La culpa de la esterilidad se busca tanto en el hombre como en la mujer, se considera que el hombre influye siempre en el sexo de quien nace, así si el hombre es fresco, tendrá una niña, y si es cálido será niño; la mujer y las niñas y niños son considerados más cálidos que el hombre.

Un análisis interesante de Vokral es que considera que en el mundo andino “el conjunto de rituales, fiestas y patrones alimenticios es un patrón simbólico que recuerda siempre las condiciones y necesidades del medio ambiente y la sociedad” (1991:333). Patrón simbólico que, vinculado al sistema cálido/frío se va transmitiendo de manera cotidiana a niñas y niños, como un método de concientización inconsciente acerca de la oposiciones binarias, incluyendo la de género (Vokral, 1991).

En contraste, es importante agregar que un relato constante sobre el hogar en las mujeres entrevistadas circula entre el alcohol, los golpes, el “maltrato psicológico”, el ya clásico “aunque pegue, aunque mate, maridito es” (Entrevista CUB/01, Riombamba 2009). Algunas de las informantes relatan sus propias experiencias de maltrato por salir a una reunión, asistir a una capacitación, o trabajar como concejales: “comenzamos en 1999 con una organización bien pequeña. Fue muy difícil. Tratábamos de explicar porqué es importante estar organizadas. Fue terrible esa temporada. La compañera presidenta de la organización era golpeada por su esposo cada vez que salía afuera” (Entrevista MOR/01, Riombamba 2010). La violencia doméstica enmarca una *experiencia* de subordinación y dudas “¿qué me dirá?” es su pregunta permanente.

## **Fiesta, proclamas y pistas sobre lo indígena**

Es un día claro y caluroso en la comunidad indígena de Cebadas, en la provincia ecuatoriana de Chimborazo. Es el Wiñay Pacha Raymi, del 21 de diciembre, la Fiesta del Crecimiento, según reza el enorme lienzo plástico con los logos del Gobierno Provincial y el Ministerio de Cultura. Dedicada al crecimiento de la cosecha, e instituida por la evangelización católica como “El Paso del Niño”, reemplazó la festividad originaria.

En medio de una calle principal un enorme escenario donde realiza un sofisticado y moderno equipo de sonido suspende el tránsito de vehículos. Un grupo musical vestido a la usanza otavalo -de sombrero y alpargatas negras, y camisa y pantalón blancos- anima la jornada. Al son de los instrumentos andinos, varoniles voces hablan de sufrimiento, traición, nostalgia y amor por sus bellas mujeres morenas. Olor de fritura de cerdo y papas (plato llamado “fritada”) de las improvisadas cocinas que venden comida en la calle impregna el ambiente, y los desechos de esta actividad, se van quedando en todas partes, transformados en una sucia, plástica y colorida ornamentación del entorno polvoso. Las condiciones de la vida de la comunidad aparecen en cada rostro cansado, en cada traje indígena femenino descolorido, mezclado con medias de lana, chales y faldas larguísimas de material sintético barato y sandalias de tacón; en las sonrisas desdentadas de los mayores, en los cabellos sucios de las niñas y niños, en las casas oscuras y sin pintura; en todas las imágenes de una pobreza densa y rabiosa que se aleja kilómetros de la postal turística.

Las jóvenes – casi niñas indígenas, varias de ellas con embarazos que se traslucen tras la falda tradicional, contrastan con sus pares varones, quienes portan cadenas y cruces al cuello, vestidos a la usanza de las pandillas de Quito, jugando vóleibol o bebiendo cerveza, ajenos a todo, y dando la espalda físicamente a la fiesta que se desarrolla en la calle. (Contrasto esta imagen no desde un sentido esencialista de los jóvenes varones aculturizados en medio de una festividad supuestamente ancestral, sino más bien desde el sentido usado por Muratorio (1987) acerca de cómo los jóvenes están culturalmente percibidos como introductores de valores “ajenos” de forma que sus propios mecanismos de resistencia y adaptación no son del todo percibidos por los mayores).



La voz de un entusiasta animador ofrece Cd musicales de un grupo andino a las personas asistentes para que se animen a bailar. Tras reiteradas y muy insistentes invitaciones, un grupo de estudiantes mestizos vestidos como indígenas, de un colegio de Riobamba con apellido High School salen a la improvisada y vacía “pista” de baile. A ambos lados de la repleta calle, parados en las veredas, hombre y mujeres indígenas contemplan el espectáculo. Imposible decir si están absortos o definitivamente aburridos.

El momento del baile cesa y el animador aparece vestido como indígena “Zuleta”, esta vez, con una azul camisa de flores bordadas. Con voz profunda anuncia un desfile de modas. Ante un indescifrable público indígena, aparecen dos muchachos mestizos del colegio riobambeño vestidos con cortos ponchos rojos, mientras la voz del animador toma un cariz de profunda seriedad para relatar sobre los colores de sus ponchos “cañarí”, el traje tradicional de los indígenas de esa zona. Por un largo rato, muchachas caminan al mejor estilo de pasarela de moda, vestidas como indígenas puruhás<sup>62</sup> mientras el animador alecciona sobre los significados de los colores azul, verde y rojo, de la significancia de sus bordados que representan la naturaleza y la cosecha, y de los “anacos” usados por las modelos quienes acompañan los trajes indígenas con brillantes tacones.

El animador entusiasmado llama a las y los asistentes indígenas a admirar la sabiduría ancestral de las jóvenes modelos. Un punto culminante es la aparición de una pequeña niña vestida con traje indígena cañarí. Cada vez más profundo, el animador llama a extasiarse con lo que denomina “la muestra de interculturalidad” representada por la pequeña cañarí, que desfila en medio de dos muchachos que representan a los puruhás: “ella sabrá defender su tradición, aún en medio de otra nacionalidad indígena, ella sabrá mantener su cultura, su traje, su tradición” cuenta la entusiasta voz (Cuaderno de Campo, 21/12/2009).

---

<sup>62</sup> En la actualidad, dentro de la denominación de Pueblos de la Sierra, se encuentran una variedad de nacionalidades indígenas, todos quichua (kichwa) –hablantes. Valarezo (2000) describe a la quichuización como la acción más notable del proceso de creación de una identidad panandina del Tawantinsuyo de los Incas (1470 al 1532) en los señoríos étnicos de Los Andes. Quichuización que se reforzó con la colonización gracias a la importancia dada al kicwha por la evangelización, y que terminó con los idiomas locales como el palta, cañarí, puruhá, lenguas quiteñas o del área “kara”. Para Valarezo, esto dio lugar a una nueva identidad quichua- hablante reforzada por la aparición de nuevas identidades indígenas fragmentadas localmente alrededor de las haciendas (como “cochas”, “lictus” y “coitas” en lo que había sido antes un área puruhá. Hay otra hipótesis (Oberem 1995:16) que postula la kichwaización como un proceso largo que tomó auge con la evangelización católica de la conquista.

El desfile de modelos mestizos, vestidos como indígenas, presenciado por personas indígenas vestidas con su traje indígena cotidiano es alucinante. Pero también abre una serie de interrogantes respecto del rol de la tradición y lo ancestral, las ideologías y representaciones de las mujeres indígenas desde el Estado y desde las organizaciones locales de desarrollo, y particularmente, la corporalización femenina de toda esta discursividad.

### **La matría indígena**

Desde la necesidad de la nación de figuras de la “matría” (Leskinen, 2007) producida a través de la selección de signos identitarios parciales y construido por nociones masculinas hegemónicas es posible identificar una matría indígena. Pareciera que el hogar, la sumisión, un cierto estado de naturaleza y la reproducción de la cultura son los signos identitarios parciales construidos por nociones masculinas hegemónicas desde lo indígena, que configuran los rasgos distintivos de la matría indígena. Sin embargo ¿dónde emergen las mujeres en su rol de agencia?, ¿cómo se construyen y cuáles son las características de las nociones hegemónicas y esencialistas de las mujeres indígenas que constituyen la “matría indígena”?

La pequeña mestiza vestida de Cañari representando la interculturalidad en el desfile de modas indígena, la mujer indígena como más india, no es un asunto nuevo en el estudio del género en contextos indígenas. Varias investigadoras (Pequeño, 2007; Prieto et al, 2007; y Narayán, 2009, entre otras) muestran la utilización del cuerpo y del traje indígena en la mujer como portadora de la “cultura”. Georgina Méndez (2009) indica:

A las mujeres indígenas nos han colocado en sitios inmutables tales como ser ‘la reproductora de la cultura’, sin embargo, las mujeres indígenas nos movemos en distintos espacios que contradicen esta imagen de estaticidad en que hemos sido definidas (...) en la práctica, las mujeres indígenas nos movemos por la frontera o en los intersticios de la frontera” (Méndez, 2009:35)

Cervone (1997) relata la celebración de la fiesta de la cosecha que se celebra en el mes de agosto en la comunidad indígena de Tixán, fiesta “ancestral” que comienza a celebrarse en 1983. La fiesta constituye para la autora una “performance política de la organización [...] así como la práctica de la vida cotidiana de los indígenas en Tixán

son representaciones más o menos conscientes de un conflicto en el que la dimensión étnica constituye el motor principal” (Cervone, 1997:6). De esta manera, postula la naturaleza esencialmente política de la etnicidad y su estrecha relación con una dimensión de conflicto, e indica que en ese sentido, no se puede hablar de etnicidad como categoría analítica, sino como discurso y práctica política en el que el derecho a la diferencia constituye el núcleo fundamental (Cervone, 1997:1).

Complejizando estas nociones, un relato repetitivo de las entrevistadas es que el vestido indígena se transforma en un obstáculo cuando deben viajar a Quito a hacer trámites propios de su función de concejales. Una de ellas relata cómo las y los funcionarios del municipio la saludan y la atienden cuando ingresa a su oficina en el municipio, al mismo tiempo que se maquillan, toman café y conversan haciendo esperar o haciendo invisible la solicitud de atención de las mujeres indígenas justo fuera de su oficina: “me saludan y respetan sólo porque me conocen [por ser concejala en ese momento]. De otra forma, yo también estaría afuera esperando” (Entrevista CAR/01, Riobamba 2009). El traje también uniforma la espera de las mujeres indígenas en su relación con el Estado. Llama la atención que el mismo relato, casi con palabras idénticas aparece en 1984 en una de las mujeres cuya voz se registra en el Fondo Documental de Flacso (1894).

### **Educación como proceso reivindicativo y producción de nuevos liderazgos**

Prieto (et al, 2007) ubica distintos tipos de liderazgos en las dirigentes indígenas, determinados por la relevancia que en cada época se da a sus distintas fortalezas “políticas” tales como: una capacidad móvil mayor que las legitimaba en tiempos de las haciendas; roles y saberes ligados a la salud/enfermedad, la pertenencia a familias de prestigio, y el don de la elocuencia, que caracterizan un liderazgo “tradicional” distinto de un liderazgo “moderno”.

El liderazgo contemporáneo de las mujeres indígenas está articulado a prácticas ligadas con la educación, los proyectos y representación comunitaria, la participación en organizaciones de mujeres y en espacios de representación política [...] la educación como elemento estratégico de lucha se acompaña de prácticas comunitarias, las cuales muchas veces son heredadas, para acreditar que los nuevos conocimientos y el capital cultural se traduzcan en un liderazgo reconocido (Prieto et al, 2007:169).

En esta investigación, la posibilidad del habla, el “don de gente” y la elocuencia son parte importante de los relatos pero como estrategias a lo interno del movimiento y del mundo indígena. Sin embargo, la “gestión para el desarrollo” es una necesidad absoluta en su estrategia externa como concejales. Todas las mujeres entrevistadas dan gran valor a la educación, es la que les permite capacitación y herramientas para lo público/estatal y para su gestión como autoridades de sus comunidades y como concejales. La capacitación para la gestión, para la formulación de proyectos, para la organización, son conceptos comunes a todas. Proyectos, una palabra que es al mismo tiempo deseo, sueño y tarea urgente: “la gente es productiva, trabajadora, necesita de proyectos”, “la capacitación la reciben los hombres, nos limita, tanto como el dinero, nos limita el poder llegar a la gente, para hacer la gestión” (Entrevista SAY/01, Riobamba 2010); “queremos hacer capacitación, formación para que las mujeres conozcan sus derechos”, “tenemos falta de capacitación, falta de entendimiento”, “organizar eventos”, “que las mujeres sean beneficiarias de los presupuestos” (Entrevista MAN/01, Riobamba 2009). “Hacer proyectos” es parte de la gestión como concejales tanto como “ser conocida en las instituciones” (Entrevista SAN/01, Riobamba 2009).

Un proceso histórico importante como contexto de esta investigación ha sido la educación. Para Prieto (et al, 2007) es en este campo donde se hace evidente una dinámica de violencia y exclusión de las mujeres indígenas así como sus estrategias de disputa y negociación. Haciendo un breve y parcial recuento histórico: durante la Colonia se impuso el castellano como idioma oficial del territorio, sin embargo, también se utilizó el kichwa (que ya había sido impuesto como la lengua del Incario a los distintos señoríos indígenas de la zona) para la evangelización y catequización de la población indígena (Amawta Wasi, 2004). El recuento del documento Amawta Wasi (2004) explica que las distintas órdenes religiosas fundaron colegios donde enseñaban artes y oficios a la población indígena de forma gratuita y se impartía lectura, escritura, canto llano y gramática. El primero de ellos (Colegio San Juan Evangelista) se funda en 1551. Aparece la primera gramática kichwa en 1560 que los sacerdotes debían aprender para la catequización. En 1952, durante la presidencia de Galo Plaza se le permite la entrada a Ecuador al Instituto Lingüístico de Verano (cuestionada organización de EEUU) cuyo objetivo es:

“aplicar un nuevo modelo de desarrollo en el campo, surgiendo la educación bilingüe como estrategia de intervención, para desarrollar un proceso de colonización del conocimiento, que será asumido como empresa cultural en todos los pueblos de la Amazonía y en los grupos quichuas de la sierra” (Amawta Wasi, 2004:158)

En 1964 con Monseñor Leonidas Proaño se fundan las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador “como un instrumento de liberación a través de un proceso de educación a distancia” (Amawta Wasi, 2004:158). En lo sucesivo, se abrirán las Escuelas Radiofónicas de la Amazonía shuar (1972), el Sistema de Educación Radiofónico Bilingüe Intercultural que oficializado con el auspicio de la Misión Salesiana y la Federación Interprovincial de centros shuar y achuar. Iniciativas posteriores como el Primer Seminario de Educación Bilingüe (1973) tenían como objetivo: “el desarrollo de la comunidad” al igual que iniciativas educativas locales que van madurando junto con el movimiento indígena en Cotopaxi y la Amazonía (Amawta Wasi, 2004). En 1982 en el gobierno de Oswaldo Hurtado se oficializa la educación bilingüe intercultural y en 1988 se institucionaliza la Dirección Nacional de Educación Bilingüe Intercultural (DINEIB) encargada de elaborar un currículo apropiado para la educación básica y bachillerato.

La educación, tanto la religiosa como secular, ha sido vital para la mujeres indígenas. Aunque las cifras del PNUD (Informe 2009) demuestren que tras más de 40 años de educación bilingüe, las mujeres indígenas continúan teniendo 2,6 años de educación formal en promedio.

Un enfoque contextual permite mostrar que la educación como proceso histórico en los pueblos indígenas del Ecuador ha estado acompañada de una “misión” de desarrollo, en el sentido de demandar servicios básicos, empujar hacia un desarrollo económico y social, la inclusión social y el ejercicio y exigibilidad de derechos<sup>63</sup>. También es posible decir que este proceso amplio de educación y desarrollo (evidenciado en el lenguaje y las prácticas de demanda de reforma agraria), junto con los procesos de lucha por la propiedad de la tierra, son los que transforman las luchas campesinas globales en auténticas reivindicaciones de identidades indígenas, con

---

<sup>63</sup> En Ecuador, se aprobó el 12 de junio del 2009 del Decreto Ejecutivo 1780 por el que se asigna a las misiones católicas presentes en la Amazonía la tarea de “evangelizar e incorporar a la vida socio-económica del país a todos los grupos humanos que habitan dentro de la jurisdicción territorial encomendada”, a través de “emisoras de radio y televisión, destinadas a la difusión de la cultura y los valores morales que deben primar en todo ciudadano”.

demandas específicas de tierra, trabajo y libertad pero también de reconocimiento cultural, que son la base reivindicativa del movimiento indígena actual.

Sin embargo, esta visión de la educación como un elemento del “progreso” y “del desarrollo” ha dejado fuera a las mujeres indígenas. Ellas son reproductoras no productoras según la visión masculina hegemónica común tanto a las entidades de cooperación de desarrollo, como a (algunos) dirigentes varones indígenas y funcionarios del Estado. Este cruce corporalizado entre la identidad indígena, las identidades de género y las ideologías de género desde el Estado y las entidades de desarrollo regula y subordina a las mujeres indígenas. Para Prieto (et al, 2007)

Esta regulación del cuerpo y comportamiento de las mujeres no es un proceso unívoco sino que aparece como un campo de negociación entre sectores dominantes, estado, pueblos indígenas y las propias mujeres, quienes resignifican los roles adscritos por la cultura dominante ( 2007:164).

La vinculación con las entidades de cooperación al desarrollo son, así mismo, un relato constante en las concejales entrevistadas: “es bonito saber”, “hay que darse tiempo para la capacitación” reclaman. La mayor preocupación de sus agendas políticas hacia la comunidad es capacitación para lo productivo: “enfocar proyectos”, “cumplir con el servicio social que la gente necesita”, relatos permeados por el lenguaje y las tecnologías del desarrollo que solicitan capacitación en “temas de mejoramiento genético, turismo y ambiente” seguidos por “temas de salud y educación”. Todas incluyen en sus programas de gobierno “procesos de formación sobre autonomía y violencia intrafamiliar”, y expresan que las “demás” mujeres de la comunidad no hablan ni leen español, y no conocen sus derechos. Estas temáticas producen un programa de gobierno local similar, claro y preciso desde cada una de ellas, aunque con grandes diferencias conceptuales y de elaboración según su grado de militancia y nivel educativo.

En estos ámbitos de género donde se negocian y disputan espacios y funciones, también aparecen preocupaciones globales: el impacto de la migración de los hombres indígenas a las ciudades (nacionales y del extranjero) que ha abierto la posibilidad de que las mujeres participen en las decisiones de la comunidad asociadas a una sobrecarga de trabajo y pérdidas de las funciones simbólicas y de mantención de la cultura por parte de las mujeres; la preocupación por la “mestización” de los y las jóvenes es una

constante, así como también las trabas para generar organizaciones específicas de mujeres al interior del movimiento indígena.

## **Ideologías de Estado y Desarrollo**

El desarrollo es un sentido que se disputa desde los pueblos indígenas y es también un texto que permite el análisis del binario productivo/reproductivo en un contexto indígena. Vertientes teóricas como el etnodesarrollo y más recientemente las declaraciones de pueblos indígenas<sup>64</sup> sobre medioambiente y *pachamama* intentan construir alternativas a un modelo económico, aunque la idea de “incompletud” o biológicamente de inmadurez, de desarrollo incompleto, persiste en sus postulados. Pese a estos desencuentros conceptuales, es posible ubicar el uso ideológico que los pueblos indígenas han hecho del “desarrollo”.

Además del campo cultural, político y jurídico, hay otro ámbito que el movimiento indígena ecuatoriano, a través de sus diversas instancias, ha utilizado para su empoderamiento frente a la sociedad nacional: el desarrollo. Cuando hablo de desarrollo me refiero al mundo de los proyectos y del financiamiento internacional, más allá de lo que son las fuertes implicaciones ideológicas que el mismo término implica (Cervone, 1997:25).

Cervone hace una síntesis útil para situar las relaciones entre cooperación al desarrollo, Gobierno/Estado e indígenas en el Ecuador. Describe que la ayuda internacional, en forma de deuda o de préstamos no reembolsables comenzó en los años ‘70 con el gobierno de Jaime Roldós. En un inicio, la cooperación trabajaba directamente con el estado en proyectos de desarrollo rural, luego en 1975 se creó el DRI (Desarrollo Rural Integral) en el contexto de la modernización de la agricultura y el Banco Nacional de Fomento Agropecuario (Cervone, 1997). Para la autora, estas condiciones generaron una ventana para recibir financiamiento internacional y provocaron un crecimiento de las ONGs nacionales y extranjeras que terminaron sustituyendo al Estado. El tejido provocado por estas dinámicas permitió también el crecimiento de las OSG

---

<sup>64</sup> Como: la Declaración de los pueblos indígenas. Foro Social Mundial 2009, Belem, Amazonia, Brasil; la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (Resolución aprobada por la Asamblea General, 13 de septiembre de 2007); la Declaración Universal de Derechos de los Pueblos Indígenas del Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas ( 29 junio 2006). Particularmente la Declaración de México-Tenochtitlan 2010 sobre biodiversidad; y la Declaración de los Pueblos Indígenas del Mundo en la Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra (Abril del 2010, Tiquipaya, Cochabamba, Bolivia).

(organizaciones de segundo nivel) arraigadas a nivel local y por tanto, que las organizaciones indígenas y el sector social representado por ellas, adquirieran cierta legitimidad frente al Estado. Legitimidad que se fortaleció más aun a raíz del levantamiento de 1990 que, aunque bajo el amparo de la CONAIE, fue protagonizado por las mismas Organizaciones de Segundo Nivel (OSG) gracias a su poder de convocatoria frente a las comunidades afiliadas.

De todas formas, hay que entender la participación indígena en los proyectos de desarrollo como una estrategia para su empoderamiento material y étnico. Desde la época colonial, se había construido un imaginario acerca del indio que, a pesar de pequeñas variaciones ocurrida a lo largo de los siglos, mantiene unas imágenes constantes, las del indio bruto, ignorante y pobre, que han sido además interiorizadas por los mismos indígenas (Cervone, 1997:20).

Sin embargo, dentro del “desarrollo” como campo de empoderamiento indígena es posible ubicar contestaciones y disputas posibles desde las mujeres (y una respuesta compleja a los binarios del género). En los textos y relatos de las mujeres indígenas, la capacitación de las ONGs y las organizaciones de desarrollo mantienen vigente el patrón cultural de la colonización donde el hombre es el jefe del hogar, es decir, el dueño de la unidad productiva produciendo un productivo/reproductivo que se superpone y debilita las nociones de producción indígena (ritual, social, política y cultural). Sobre la producción concebida como un asunto económico, Pomeroy (1998) prueba que dentro de las actividades económicas importantes en el período precolombino en el Ecuador se ubica la producción de sal, producto predominantemente femenino en un sentido social y de cosmología. Sin embargo, las mujeres indígenas también son productivas cuando están cumpliendo tareas domésticas en el sentido mestizo, que no constituye una labor menor sino un simbólico campo, repleto de posibilidades de contestación y disputa. El imaginario de las mujeres indígenas como fuera de las labores de producción y enclaustrada en la cocina es posible de rastrear históricamente.

Rivera (2009) explica que en los pueblos andinos pre-coloniales las mujeres tenían funciones productivas como tejedoras, ritualistas y pastoras “que implicaban no sólo la producción de bienes materiales sino también de ideologías y visiones del mundo y la sociedad” (2009:40). Es decir, las mujeres andinas tenían funciones productivas, rituales y creativas entrelazadas con la producción de saberes y visiones del



mundo que no eran sólo extensiones de labores reproductivas sino producción de pensamiento, orden moral, y formas de organización social y política (Rivera, 2009).

Stark (1985) indica que existe evidencia etnohistórica de la existencia de una independencia económica de las mujeres indígenas en el periodo pre-incaico, que se debilita con la invasión incaica a Ecuador en 1461. Recuerdo acá que Grunenfelder [en prensa a] explicita que este proceso es fruto de la expansión del imperio incaico y no del Incario por sí mismo. De cualquier manera, cualquier creencia de igualdad económica de las mujeres se convirtió en una total antítesis desde la conquista española (Stark, 1985:5). Stark demuestra que las tres formas de trabajo esclavizante impuesto por los españoles en el sistema de mita (la encomienda, los obrajes y el huasipungo) debilitaron aún más la posición de la mujer, ya que los españoles consideraban sólo al hombre como poseedor y portador del derecho de huasipungo, en la medida que la producción es tarea masculina exclusiva y excluyente, lo que obligaba a las mujeres a deambular por las haciendas una vez que perdían al hombre (esposo o hijo) portador del derecho. Con todo, la ancestral participación productiva equitativa de la mujer fue simplemente invisible (Stark, 1985:p.8 y 9). Se debe agregar que la mayor movilidad femenina indígena fue una fuente de poder femenino en tiempos de revueltas (Prieto, et al 2007)

Jill De Temple (2008) caracteriza similitudes entre aspectos que fueron considerados en apartados separados en este capítulo: la educación religiosa y el desarrollo, que no son divergentes sino que tienen características similares. La “empresa” de la educación de la población indígena, asumida por grupos católicos y protestantes, y la “empresa” de las entidades de desarrollo son similares, en el sentido de que ambas prefiguran un tipo de deseo: el deseo del desarrollo (De Temple, 2008). “Una lectura religiosa del desarrollo en las cocinas y dormitorios revela un despliegue de ambos discursos en los espacios del hogar [...] las cocinas y los dormitorios son lugares donde el deseo juega un rol único en su conceptualización, implementación y negociación” (2008:135). Hago esta anotación desde De Temple, porque tanto los hogares como los distintos espacios comunitarios y políticos (en un amplio sentido) de las poblaciones indígenas son lugares donde múltiples y polisémicos discursos de desarrollo convergen en una misión por “desarrollarlos” y “enseñarles” prácticas correctas de nutrición, higiene, control de la natalidad, uso y manejo de la tierra, etc. donde los binarios femenino/masculino, productivo/reproductivo y público/privado se

mezclan y confunden. Más aún como De Temple demuestra, estos diversos discursos e imágenes son leídos como un solo discurso modernizador desde los hogares indígenas generando contestaciones y disputas similares.

### **Ideologías de género en el Estado ecuatoriano**

Guerrero (1997) ubica una imagen con dos lados en el discurso que el Presidente Rodrigo Borja hace ante el levantamiento indígena de 1990: uno, donde los indígenas aparecen como seres de mentes simples, criaturas ingenuas que aún no alcanzado la adultez, que son objeto de estrategias maliciosas y manipulación, mientras que el otro lado de la imagen es la estrategia de condescendencia de las clases dominantes (“nobleza obliga” según el autor) que impulsa a la elite a tratar a los indios “como seres humanos”. Colloredo-Mansfeld (1998) intenta situar la categoría de sucio aplicada a la población indígena en Otavalo y el Ecuador para elaborar una teoría del análisis distintivo entre raza y etnia, y cita a De la Cadena quien argumenta que la raza en los Andes fue construida sobre atributos que incluyen moralidad, comportamiento sexual y educación (de la Cadena, 1996 citada en Colloredo-Mansfeld, 1998). También cita a Stark para quien las elites blanco-mestizo dominantes han estereotipado a la población nativa como sucios, haraganes, irracionales y atrasados (Stark, 1981 citada en Colloredo-Mansfeld, 1998).

Desde una perspectiva mestiza la raza en un asunto de higiene. Una generación atrás escritores mostraban cómo el desorden de la vida nativa provocaba degeneración biológica (...) discurso racista de contaminación endurecido en materias de cólera y drogas. Emergiendo del miedo a la corrupción [racial] los blanco-mestizos desarrollan programas con el objetivo de construir una nación para la limpieza de organizaciones políticas, hogares y cuerpos. (...) Los indígenas contrastan la limpia forma de vida mestiza con una vida inútil, y sostienen claramente sus puntos de vista con palabras como indio y *longo* (...) cada perspectiva sostiene una política de confrontación y auto-reafirmación, no integración (1998:186)<sup>65</sup>

Desde las identidades de género, Radcliffe y Westwood (1999) explicitan que en Ecuador las representaciones cotidianas de la belleza femenina racializada refuerzan las

---

<sup>65</sup> El mismo concepto de raza e higiene hicieron valer los Nazis del régimen de Hitler frente a los judíos, cuya suciedad merecía proponerles duchas en los campos de concentración, duchas que efectivamente escupieron gases letales, no agua.

ideas de quién es la nación y quién es valorado y deseado por la nación. Estos discursos “domestizantes” en torno a las femineidades nacionalizadas están asociados al bienestar y al futuro del territorio nacional; pero no todas las mujeres son vistas como madres del mismo valor, diferenciando a las mestizas, blancas, clase alta/media de las mujeres rurales e indígenas (Radcliffe y Westwood, 1999). La idea de la madre-nación es promovida desde las elites ecuatorianas en su intersección de género y raza como plantea Clark (2001) ya que la producción de ideologías raciales y nacionales se centró en la temprana República (período 1910-1945) en los problemas de la reproducción y bienestar de la infancia, relacionando estos aspectos directamente con el problema de género. La problemática de la raza fue planteada en este temprano eugenismo ecuatoriano en relación con los problemas de la protección a la infancia y la reproducción en general, por tanto, no fue definida en términos de diferencias biológicas inalterables sino en términos del peligro de ciertos comportamientos que podían dañar a futuras generaciones de ecuatorianos, a través de la acción de “venenos raciales” (las enfermedades venéreas y el alcoholismo).

Sin embargo, en estos juegos entre identidades indígenas y su relación con el Estado en Ecuador no todo es blanco y negro. Crain (1990) matiza la noción de un Estado ecuatoriano racista, y explica que desde 1960 se ha venido produciendo una recreación gradual de la identidad nacional, caracterizado por un “nacionalismo ecológico” ligado con una incorporación estatal de las comunidades indígenas, a través de los cuales discursos políticos oficiales han incrementado su direccionamiento hacia los campesinos indígenas como sujetos nacionales; en este proceso, discursos hegemónicos han vinculado las identidades locales y las historias locales con “lo nacional” a través de lo cual “el indio imaginario” ha llegado a ser un componente importante de la identidad y conciencia nacional (1990:44). Lind (2003) muestra cómo organizaciones de mujeres y políticas feministas contradictorias pero presentes en el gobierno de Bucaram<sup>66</sup> permitieron importantes avances de institucionalización de procesos de equidad de género al interior del Estado.

Radcliffe, Laurie y Andolina (2004) ubican la emergencia del etnodesarrollo como la arena donde las mujeres indígenas adquirieron conciencia femenina crítica de

---

<sup>66</sup> Jaime Abdalá Bucaram Ortiz (1952) fue presidente del Ecuador desde el 10 de agosto de 1996 y destituido el 7 de febrero de 1997 por el Congreso Nacional de la República del Ecuador debido a una supuesta incapacidad mental.

mano de la globalización y de la oportunidad para participar en procesos decisionales sobre prioridades y prácticas del desarrollo. Su investigación interpreta que la intersección de género y discursos y prácticas raciales, se produce y articula a varios niveles, en redes transnacionales. Estas redes que producen, promueven e implementan el desarrollo que denominan “pro-indígena” son *generizadas* (Radcliffe, et al 2004). Los autores explicitan que esto no significa que los intereses y las identidades de las mujeres indígenas andinas de cara a procesos de desarrollo y globalización sean homogéneos sino que el género es transnacionalizado como política de etnodesarrollo que se establece en los Andes, a través de las prácticas e ideologías que funcionan transversalmente en niveles distintos que informan las relaciones de género, la construcción de feminidades y masculinidades, y la in-corporación de género (*embody gender*) en el campo de la política de desarrollo.

“Género” entonces se produce (en el sentido de producción, transformación, negociación y disputa) a través de tres procesos transnacionales: los marcos de política de integración de género a nivel mundial, cuyas expectativas normativas de los roles de género no coinciden con la realidad indígena andina; los debates indígenas sobre el género y las relaciones público-privadas que van en escala desde lo nacional a lo internacional; y la relación jerárquica entre los sexos que se reproduce dentro de las instituciones de desarrollo y afecta las formas en que los organismos internacionales observan y tratan las masculinidades y feminidades indígenas (Radcliffe, et al 2004).

La transnacionalización de género a través de los circuitos de desarrollo y redes de movimientos sociales comprometidos en el etnodesarrollo en los Andes articula la globalización, la diferencia racial y de género de múltiples maneras. En primer lugar, orientaciones de las políticas e instituciones intentan imponer derechos "universales" de la mujer, pero con ello niegan la posicionalidad compleja de la mujer indígena vis-à-vis la raza, clase, género y ubicación. Directrices mundiales de reivindicación de género son aplicadas, pero las hegemonías dispersas de la tradición andina, las jerarquías de género, y las organizaciones no gubernamentales nacionales y los marcos institucionales, que operan en diversos e interrelacionadas-escalas, siguen siendo más inmediatamente relevantes para las mujeres indígenas. (...) las prácticas políticas transnacionales detrás del etnodesarrollo en los Andes han sido generizadas e implícitamente racializadas. Los modelos de capital de trabajo fijo y "las relaciones tradicionales de género" en las estrategias de mitigación de la pobreza, tienden a perpetuar los estereotipos occidentales sobre el papel de las mujeres indígenas (2004: 339).

Por último, concuerdo con los autores para quienes si bien la participación indígena se defiende y define cada vez más en el Desarrollo y puesta en práctica de proyectos comunitarios, la política ministerial, y los proyectos multilaterales (que producen una nueva y compleja esfera pública y política local, nacional e internacional para las mujeres indígenas); el etnodesarrollo tiende a considerar a todos los indígenas como iguales, sin tener en cuenta las diferencias de género en las prioridades de desarrollo. “Multilaterales de oficinas centrales, proyectos locales de las ONG y los organismos nacionales de género tienden a ponerse de acuerdo sobre el capital social de las mujeres indias y ‘añadir género’ a los proyectos” (Radcliffe, et al 2004:410).

## **CAPÍTULO V CONCLUSIONES**

Para resumir el alcance y los límites de este trabajo vuelvo a las dos prescripciones teóricas en la investigación: una de Scott y otra de Rosaldo. Como propone Scott (1997) el núcleo de la definición de género descansa sobre una conexión integral entre dos proposiciones: el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las aparentes diferencias que distinguen los sexos, y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder. Como elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias percibidas entre los sexos, el género comprende cuatro elementos interrelacionados, dos de los cuales fueron abordados en esta tesis: instituciones y organizaciones sociales de las relaciones de género y las identidades de género, en particular la femenina. Analíticamente utilicé la división doméstica/extradoméstica de Rosaldo (1979) circunscrita a lo que denomino las categorías binarias del género.

### **Identidades de género en contextos indígenas**

Una definición de “identidades de género” es un asunto complejo, particularmente porque existen diversos y encontrados niveles de análisis. Desde la bibliografía revisada, la noción de identidades de género sería una dimensión identitaria transitada en el cuerpo, un cuerpo que es tanto el sitio de la experiencia como el lugar donde se produce la intersección de cruces identitarios constantes, vividos en forma simultánea, histórica, social y culturalmente situados, en un contexto político. Este contexto político sitúa la identidad de género en un cruce entre clase social y etnia. Además, las identidades de género están en tensión entre lo individual y lo colectivo. Conceptualmente, en disputa entre categoría social v/s actoría social, y entre la autopercepción y el autoreconocimiento (determinado heterosexual y hegemónicamente).

Esta tensión descrita arriba se evidencia en la acción de las mujeres indígenas concejales y de las Juntas Parroquiales de la provincia de Chimborazo, en sus relatos donde más que continuidades conceptuales muestran rupturas en la construcción de identidades de género indígenas, en su dimensión individual y colectiva. Su accionar

político, que constituye un fuerte proceso identitario y de recuperación de poder para las mujeres, camina en medio de las tensiones que implica ser mujer indígena (y no dejar de serlo), las críticas familiares, las de otras mujeres, de la comunidad, pero especialmente de la violencia masculina que al mismo tiempo que les exige como imperativo ético-indígena presentarse en listas para concejales, las somete a burlas, menosprecio y hasta, en algunos casos, golpes.

En Nicaragua, el traje y el idioma se han perdido, por tanto, no existe este esencialismo del traje indígena y la cultura sostenida en el cuerpo de las mujeres. Su lucha es más bien reivindicar su etnia más allá de los elementos que los hacen visiblemente distinguibles. Es por ejemplo, la preservación y la transferencia de sabiduría en la medicina, la artesanía y lo espiritual lo que permite la producción de identidad colectiva (tanto de género como étnica); y constituye un espacio de representatividad en lo comunitario, y al mismo tiempo es una representación en lo simbólico; donde confluyen por un lado la religiosidad cristiana liderada por hombres y lo “ancestral” espiritual liderado por las mujeres. Ellas además han ocupado los espacios de una nueva y más permeable esfera pública alimentada por los organismos de desarrollo.

Por esta razón, complejizo la noción del cuerpo femenino indígena como soporte, transmisor y mantenedor de la cultura, utilizado desde un poder masculino que excluye, estereotipa, y restringe a las mujeres y su acción política. En esta producción del traje y del cuerpo político, las mujeres no son víctimas ni sumisas guardianas de la cultura. El traje indígena es un texto político a ser leído desde las mujeres, es la posibilidad de mantener nociones ancestrales, pero cuestionando lo que las daña, enfrentando lo que las hace invisibles, estáticas e inmóviles. “El traje es mi abuela, mi madre, mi herencia, mi sangre” (Diario de Campo, 22/10/09) relata Elena, una informante, y en este relato no sólo alude a la cultura sino también a las mujeres indígenas, a todas, al frente, en la lucha por conquistar derechos y reivindicaciones. Es también un llamado a la pérdida del poder, sabiduría y la autoridad que tenían sus ancestras.

Esto presenta la necesidad de releer desde una perspectiva no – eurocentrada y no binaria, a las mujeres indígenas y sus contextos, con el fin de rescatar su status y poder olvidado en siglos de colonización.

## **Categorías binarias y disputas**

El impacto de la colonización en "lo originario" ha generado entendimientos diversos de los binarios del género. Estos han sido construidos históricamente, en juego y evolución en contextos indígenas, donde dinámicas sociales y sobre todo económicas tienen un importante papel. Una de las dificultades de evitar la constitución histórica de los arreglos de género, proviene de cierto carácter eurocéntrico de las interpretaciones historiográficas que tradicionalmente constituyen el único modo de acceso a los procesos culturales y sociales de los que son protagonistas las comunidades indígenas. Estas interpretaciones, a menudo, dan por sentado por ejemplo que "el patriarcado" es un componente no-histórico en la vida de las comunidades indígenas, así como que la división público/privado es inmutable e universal, y que funciona en la misma profundidad y de la misma manera en todos los contextos.

La noción de género producida desde un contexto indígena, pasa por entender que los espacios público/privado y productivo/reproductivo no coinciden exactamente con los atributos (lo femenino/masculino) pero aún más, no sólo no coinciden en el sentido que una tarea reproductiva o la participación en lo doméstico/privado puede ser realizada por un hombre, sino que se mezclan, es decir, pueden en algún momento ser realizadas por un hombre o por una mujer.

Puntualmente, desde la definición de género como relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos, los conceptos normativos en lo andino están estructurados en una situación de transición (la chakana) donde lo masculino y lo femenino son sólo una parte de un complejo sistema de categorías, principios y elementos. A nivel de símbolos y mitos, en la Nicaragua de las chorotegas, se conjugan elementos culturales provenientes de la colonización y luego la historia nacional de tal modo, que los elementos ancestrales pierde visibilidad aunque no fuerza.

En Nicaragua, existen espacios domésticos donde se politiza lo público y lo privado, en una suerte de politicidad de lo doméstico, ya que es en esos espacios donde mayoritariamente se define la gestión comunitaria. Hay una gran importancia de la palabra, en el sentido de la posibilidad y del lugar del habla, para "entrar" en lo público, que es más el gobierno indígena que las instituciones mestizas. El esquivo espacio público "mestizo" es por otro lado, un espacio homogéneo, esencialista y un poco



estereotipado, que es también el espacio público de los proyectos de desarrollo, al que las mujeres indígenas ingresan, por ejemplo, a través de las agendas comunes de las acciones en torno a la violencia contra las mujeres.

Una lectura alternativa de los datos es desde los programas de desarrollo y la política: los datos parecen mostrar que en Nicaragua lo que produce este encuentro entre desarrollo y política es lo que llamaría la política del fogón. Es desde el fogón donde se expande lo político a otros escenarios del mundo indígena. Por su parte en Chimborazo parece recrearse nuevas fronteras entre la política comunitaria y la política institucional. No se puede hablar de expansión sino de fronteras o de nuevos binarios.

En la provincia de Chimborazo en el Ecuador, las mujeres autoridades indígenas viven en un borde de lo público/privado, no determinado por las esferas habermasianas, sino por su tránsito entre lo indígena y lo mestizo. Lo político es entendido como la participación en una colectividad política, más que en una “esfera de la política” mestiza vedada tanto para ellas como para sus pares varones. Lo político es entendido como la vida de la comunidad y su sobrevivencia (ellas “son” Comunidad, en su dimensión de *runa*), lo público/político se entiende como un espacio ganado de participación y del derecho del habla, tras años de demostrada gestión comunitaria de servicios y proyectos para la comunidad.

Insisto acá en la politicidad y la publicidad de los proyectos de desarrollo, como un espacio donde se disputa poder, protagonismo, y espacios de participación. Lo político para las indígenas de Riobamba y Mozonte tiene un fuerte énfasis, casi exclusivo en lo comunitario, mientras que lo público en sentido habermasiano es difuso, extraño, inasible. Aparecen otras nociones que pueden categorizarse así: espacios políticos deliberativos, espacios políticos participativos, espacios políticos de representación simbólica, espacios específicos de representación política (institucional), todos ellos cruzando y bordeando lo público/privado.

Para la mayor parte de las informantes, las que provienen de organizaciones sociales de base, el trabajo de la comunidad es directamente su trabajo político “pensando, sintiendo y viviendo en las organizaciones de la comunidad”. Lo político de afuera, una especie de otro espacio no indígena, “distinto”, no comunitario, es decir, el “cargo” de concejales implica “ofrecimientos”, “dinero para las campañas”, las prebendas y las ataduras a las leyes y sistemas administrativos que no conocen. Si se

podría ubicar las trabas para la participación política de las mujeres indígenas éstas estarían relacionadas justamente con la Otra esfera pública que delinda con Derechos como la educación, la posibilidad de hablar castellano con fluidez, el conocimiento de marco legal y jurídico (nacional y local), dinero para campañas y publicidad propia del trabajo de concejalas, permisos de padres y del marido. El traje y el quichua son obstáculos para las gestiones ante las instituciones del Estado. Pero una constante invisible y omnipresente es el temor, el miedo a las burlas, al desprestigio, a la violencia, a la imposibilidad de hablar en las reuniones (como espacios de decisión comunal). Las prácticas políticas de “ofrecer” y de la corrupción son otro obstáculo importante para su participación. Es la “triple discriminación” dice una de las entrevistadas: mujeres, indígenas y pobres.

Es posible sin embargo, encontrar coincidencias en ambas culturas, chorotega y kichwa de Chimborazo, donde aparece que el par productivo/reproductivo es estructurante de la posición del hombre y la mujer, así como sus atributos y sus tareas. No es posible aseverar si esto es una producción ancestral o es una negociación o imposición propia de la colonización. Pero en estas culturas “qué hace cada quién” es más definitorio de su identidad de género que “quien es quien”, aunque en esta identidad de género, lo masculino y lo femenino como atributo de la sexualidad y de la persona genera negociaciones, disputas y bordes distintos a las culturas mestizas.

En ese sentido, es llamativa la cocina, un espacio doméstico como político que contrasta la idea de lo público/político, y permite hacer visible la necesidad de una teorización de los espacios diferenciando espacios políticos deliberativos, espacios políticos participativos, espacios políticos de representación simbólica, y espacios específicos de representación política. En la cocina, las chorotegas y las indígenas andinas construyen, negocian y disputan “fuentes de poder” (Rosaldo ([1979] (1996) o en palabras de Chiappari (2001) establecen una política de género de los espacios porque en la cocina la supremacía es femenina.

Un espacio también de conflicto. Hay un cuestionamiento de los roles al interior de la vivienda, desde las mujeres indígenas, ya que si bien la vivienda no constituye un espacio privado y el territorio circundante a la vivienda tampoco es un territorio privado, el concepto “privado” no aplica a su realidad. Más que espacios asignados en la vivienda, desde la concepción andina, son las tareas las que pueden ser

complementarias, específicas o realizadas en forma conjunta. Instituciones como la familia kichwa andina, complementaria y estructurante de la comunidad, la familia extendida con varias mujeres que tienen hijos de un mismo hombre y que se apoyan y respaldan, o la familia campesina extendida con suegras y nueras en competencia y conflicto por la toma de decisiones, en la situación de las mujeres indígenas nicaragüenses, ponen en cuestión el entendimiento mismo de “familia” que es asumida como un universal por ideologías de Estado y particularmente es entendida como el núcleo de las acciones de intervención desde las ideologías del Desarrollo.

### **Categorías binarias ¿opuestas y estructurantes de las relaciones de género en contextos étnicos?**

La acción de las mujeres, en un contexto específico de etnia, es más amplia, compleja y conflictiva que binaria, y por tanto, ésta acción no puede ser leída bajo esta dicotomía. Esta división posee también intersecciones móviles que se desplazan y se intersectan, bordes que pueden y deben ser entendidos desde una perspectiva no binaria.

Desde la complementariedad andina es posible ver la función estructurante, y al mismo tiempo, la producción estructurada de la dualidad complementaria. En esta cosmovisión es posible encontrar categorías espaciales, funcionales y atributos en la Chakana, más no opuestos en tensión ni opuestos contradictorios. Las relaciones de género no responden a esferas separadas en forma universal y homogénea. En este punto, cabe recordar las claves que entrega Scott (1986) donde “género” no es un proceso de diferenciación simple que reparte mitades iguales para mujeres y hombres; sino que por el contrario, al propiciar una distribución desigual de conocimientos, propiedad e ingresos, responsabilidades y derechos entre mujeres y hombres, el género estructura unas relaciones asimétricas de poder entre ambos. Los arreglos de género imperantes en las comunidades indígenas tienen una constitución histórica, y invisibilizarlo, tiende a perpetuar la brecha entre un "mundo moderno" (urbano), en el cual la presión de grupos organizados de mujeres establece y lucha por modos de participación equitativos en el ámbito público, y un "mundo no- moderno" (indígenas) en el que los arreglos originarios de género mantienen una división recalitrante entre potestades masculinas y aquellas correspondientes a las mujeres.

En lo concreto, por ejemplo, la complementariedad ha sido muchas veces esgrimida contra el trabajo de género en comunidades quichuas bajo el argumento que complementariedad es un sinónimo de equidad de género. El planteamiento posiciona problemáticas culturales como la violencia contra las mujeres, como si fuesen cuestiones “ancestrales”. En Ecuador: “la violencia en contra de la mujer indígena (...) es el resultado de una exclusión política sistemática, del silenciamiento de la agenda de género en la institucionalización del movimiento social, y de una justicia indígena discriminatoria entre los dirigentes y en el seno de las comunidades (Lavinás, 2009:131).

### **Contestaciones posibles y desafíos**

Así como las matronas de los nacientes Estados Nacionales del Capítulo II, donde su incursión en la ciudad, mezcla el imaginario público junto a la imagen de sí mismas, una imagen colectiva y otra producida desde ellas mismas, para las mujeres indígenas se van produciendo distintas imágenes tanto desde los discursos nacionales dominantes como desde los discursos masculinos hegemónicos al interior del mundo indígena. La acción de las mujeres en contextos indígenas es amplia, compleja y conflictiva y no puede ser leída desde explicaciones universales.

Este ejercicio implica hacer visible las contestaciones y disputas de las mujeres que podrían generar lecturas deterministas (y victimizantes) de su realidad. Sin embargo, no es posible hacer una lectura globalizante de todas las percepciones e imágenes sobre las mujeres indígenas. Algunos de estos entendimientos sobre las mujeres indígenas en Ecuador y Nicaragua mantienen su vinculación ancestral y otros responden más bien a *tradiciones inventadas* como propone Hobsbawm, o son producidos como *discursos políticos de etnicidad* como propone Cervone.

Se requiere hilar fino sobre las lecturas victimizantes sobre la mujer indígena, ya que establece una versión femenina del Mundo Otro, donde existe un mundo de ellas y un mundo de nosotras, y además, en palabras de Fabian (1983) sustenta un Tiempo Otro, donde las indígenas viven en una temporalidad distinta, más indias, más naturales y al mismo tiempo, ancladas en la tensión que Fabian denomina "convalidad" (*convaless*) v/s "alocronía". El primer concepto hace referencia al hecho de compartir

una misma dimensión temporal, lo segundo, a la persistente y sistemática tendencia de situar, en este caso, a las mujeres indígenas, en un tiempo distinto al de la persona que estudia, escribe y en algunos casos, habla por las mujeres indígenas. En este sentido, concuerdo con Fabian en la necesidad y el reto de reconfigurar desde una perspectiva poscolonial las relaciones entre el tiempo y el poder o el discurso sobre las mujeres indígenas.

La construcción de un Otro, o de una Otra en este caso, las sitúa en una temporalidad política de minoridad y de naturaleza que les resta agencia y las convierte en víctimas sin capacidad de contestación ni disputa. La violencia asociada a lo público y lo privado, desde la concepción mestiza, es también un tema de acceso a una justicia estatal que las re-victimiza o las maltrata, y a una justicia indígena que las invisibiliza.

Esta temporalidad Otra, que recae sobre las mujeres indígenas impide visibilizar (y en algunos casos aceptar) las distintas identidades nómades por las que transita el cuerpo de las mujeres indígenas. Ellas deben ser esenciales, totalmente indias, y en ese sentido, víctimas sin agencia de un sistema opresor y patriarcal. La pregunta es ¿víctimas de su propia cultura?, ¿víctimas de la coloniedad?, ¿víctimas de la pobreza y exclusión?

Por ello es necesario reafirmar que no puede leerse a las mujeres indígenas como un tema unidimensional de identidades culturales, sino agregar la dimensión social y económica. India + Pobre + Mujer como aducen las concejales indígenas entrevistadas.

### **Desarrollo: negociaciones y disputas**

¿Cómo abordar “género en el desarrollo” cuando género y desarrollo no son conceptos existentes en el mundo indígena?. En quichua no hay palabra para traducir “desarrollo” así como tampoco no lo hay para “hogar” en el sentido mestizo<sup>67</sup>. La misma dificultad se produce al abordar temas del desarrollo como la planificación y el ciclo de proyectos en una temporalidad indígena circular y en espiral que no reconoce linealidad, inicio, ni final.

---

<sup>67</sup> Nota de Bárbara Grunenfelder: "hogar" en Quichua sería "llacta" que refiere a un hogar colectivo, corporativo, no a una casa individual o al hogar de una familia. Pero en este sentido es muy similar a la palabra "Heimat" en alemán, que proviene etimológicamente de la palabra "Heim" = hogar, pero se refiere al paquete cultural, lingüístico, culinario que va con el paisaje y la gente que habita donde uno nació y creció. Llacta, según mi entender es algo similar.

Una intuición de este trabajo es que existen dificultades conceptuales al enfrentar las principales nociones de la teoría de género y de las teorías del desarrollo. Estas dificultades conceptuales del género, que refuerzan categorías “neutras” en modelos de intervención en contextos étnicos, plantean la necesidad de problematizar y generar nuevas categorías que permitan una mejor comprensión de las mujeres (y de los hombres) y cómo las relaciones de género estructuran su vida cotidiana. Fundamentalmente, porque restan agencia a las mujeres indígenas al concebirlas marginadas, sumisas y subordinadas en un ámbito doméstico – no público, e impiden analizar los distintos relacionamientos y categorías de género culturalmente situados.

Es necesario profundizar en las negociaciones que las mujeres indígenas han llevado a cabo, a través de su transformación en gestoras de bienes y servicios comunitarios, y particularmente, en contacto con las políticas orientadas hacia el desarrollo, donde lo comunal ha sido el espacio prioritario para su acceso a lo público y a lo político. Es en los espacios comunales y “comunitarios” donde se dirimen los roles de gestión, control, propiedad de la tierra, liderazgo y espiritualidad ancestral.

Sin embargo, desde el Desarrollo, accesos como el crédito son “masculinos”, noción que se enlaza con lo descrito acerca de los sesgos, jerarquías e ideologías del desarrollo que permite que pese al rol fundamental de la mujer en la producción andina y a la fuerte actividad productiva de las chorotegas y su primacía en temas ambientales, sea el hombre quien recibe tanto el acceso al crédito como a la capacitación productiva.

Desde el plano teórico -como he intentado ir perfilando en este ensayo- está patente la brecha entre los estudios del campo y las intervenciones prácticas en las áreas rurales, en otras palabras, entre la formulación de teorías acerca del cambio cultural y su instrumentalización – décadas más tarde - en los organismos de desarrollo, como afirma Grunenfelder-Elliker (en prensa a) :

La visión de Redfield (1930) sobre el continuo rural-urbano, las oposiciones binarios de naturaleza-cultura expuesta por Ortner (1981) la bipolaridad opuesta (hace tiempo revisada) de lo público y privado de Rosaldo (1974) y la dicotomización de necesidades estratégicas y prácticas propuestas por Moser (1989) y Molnyneux (1985) para el análisis de género siguen dominando los materiales instructivos en ciencias sociales usados por SDC (la cooperación suiza). (Grünenfelder-Elliker, en prensa a:18)

Para finalizar, es visible que en el cruce de género, clase social y etnia están situados los espacios políticos deliberativos, participativos y de representación simbólica para las

mujeres indígenas. Este es un espacio posible para las líderes donde juegan cuestiones de resignificación, recuperación y mantención de saberes y poder femeninos. Y es en ese mismo liderazgo donde se pone en juego y en cuestión la identidad de género hegemónicamente pre-asignada. Estos espacios políticos a su vez exponen como camisa de fuerza las identidades binarias y opuestas, y su insuficiencia en describir y acomodar mujeres líderes indígenas dentro de la fluidez de su identidad de género.

## BIBLIOGRAFIA

Agarwal, Bina (1997), "'Bargaining' and Gender Relations: Within and Beyond the Household". *Feminist Economics*, 3 (1), pp. 1-5.

Aguilera Muñoz, Paulina (julio – diciembre, 2006). "¿Es posible establecer un sistema de justicia indígena en Nicaragua? Una mirada filosófica y constitucional desde los derechos liberales". *Revista Ser Social*, Brasília, n. 19, p. 85-97. Brasil, jul./dez. 2006.

Aguilera Muñoz, Paulina (2009). *Sistematización de políticas públicas construidas por mujeres en cargos en el Ecuador. Ordenanzas locales de Bertha Gavilánez, Jessy Tobar y Sandra Hidalgo en Shushufindi, Latacunga y Mira*. Asociación de Mujeres Municipalistas del Ecuador AMUME – PROGRESSIO. Quito, Ecuador.

Amorós, Celia (1994) "Espacio público, espacio privado y definiciones ideológicas de 'lo masculino' y 'lo femenino'". En *Feminismo, igualdad y diferencia*. Celia Amorós (comp). México: UNAM, PUEG.

Anderson, Jeanine (1991). *Reproducción social/ políticas sociales. La pue*  
*sta en escena de dos grandes temas en tres breves actos*. SUMBI. Lima, 1991. Págs. 7-32

Astelarra, Judith (2002): "Democracia, ciudadanía y sistema político". Material especialmente preparado por la autora para el Programa Regional de Género y Políticas Públicas (PRIGEPP). PRIGEPP – FLACSO Argentina.

Bhabha, Homi (1994). *The Location of Culture*, London: Routledge.

Barragán, Rossana (1999). *Indios, mujeres y ciudadanos: legislación y ejercicio de la ciudadanía (siglo XIX)*. La Paz: Diálogos.



Barrig, Maruja (1995). "El género en las instituciones: una mirada hacia dentro" en Maruja Barrig y Andy Wehkamp (eds.) *Sin morir en el intento. Experiencias de planificación de género en el desarrollo*, Lima: Red Entre Mujeres/NOVIB.

\_\_\_\_\_ (2001). *El mundo al revés: imágenes de la Mujer Indígena*. Buenos Aires: CLACSO, octubre de 2001. En: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/barrig/barrig.html> (Revisado el 20 de junio de 2010).

Bastien, Joseph (1981). "Metaphorical relations between sickness, society, and land in a Qollahuaya ritual," en Joseph W. Bastien y John M. Donahue, comp. *Health in the Andes*. Washington DC: American Anthropological Association, special publication no. 12:19-37

Bayard de Volo, Lorraine (Dec, 2004). Mobilizing Mothers for War: Cross-National Framing Strategies in Nicaragua's Contra War. *Gender and Society*, Vol. 18, No. 6 (Dec., 2004), pp. 715-734.

Beltrán, Elena. (1994). Público y privado: sobre feministas y liberales. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho* [en línea] (Alicante: Instituto Juan Gil-Albert, Departamento de Filosofía del Derecho de la Universidad de Alicante, 1994), No. 15-16.

Bonder, Gloria (1998). "Género y Estado: avatares de una relación no evidente". En: *Género y Epistemología: Mujeres y Disciplinas*. Programa Interdisciplinario de Estudios de Género (PIEG), Universidad de Chile.

Braidotti Rosi (2000). *Sujetos Nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Paidós, Buenos Aires, 2000: 25-84.

\_\_\_\_\_ (2004). “Feminismo y Posmodernismo: el antirrelativismo y la subjetividad nómada” en Braidotti, *Feminismo. Diferencia sexual y subjetividad Nómada*. Gedisa Editorial. 2004. Pg. 55-67.

Bruera, Silvana y Mariana González (1997). “La participación de las mujeres en los ámbitos locales”. Desarrollo Local. *Cuadernos del Centro Latinoamericano de Capacitación y Desarrollo de los Gobiernos Locales*, CELCADEL, de IULA No. 26, Quito, octubre 1997.

Calatrava Requena, Javier (2002). “Mujer y Desarrollo Rural en la globalización: de los proyectos asistenciales a la planificación de género”. *Globalización y mundo global*. Noviembre – Diciembre 2002. Número 803, pp73 – 90.

Carrasco, Cristina (2006), “La economía feminista: una apuesta por otra economía”, en Vara, M<sup>a</sup> Jesús (coord.). *Estudios sobre género y economía*, Madrid: Akal, 29-62

Castells, Manuel (1974). *La cuestión urbana*. Siglo Veintiuno de España Editores, S.A. Publicado originalmente en francés en 1972 (*La Question Urbaine*). Primera edición en español, 1974.

Centro de Desarrollo, Difusión e Investigación Social (CEDIS) (s/f). *Manual Comunitario de Género*. Riobamba, Ecuador.

CEPAL- UNIFEM – República de Italia (2004). Unidad Mujer y Desarrollo. “Entender la pobreza desde la perspectiva de género”. Serie Mujer y Desarrollo n° 52. Santiago de Chile.

CEPAL (2009). Anuario estadístico de América Latina y el Caribe. Revisado el 7 de marzo de 2010, en: <http://www.cepal.org>.

Cervone, Emma (Marzo, 1997). “El retorno de Atahualpa. Etnicidad y movimiento indígena en Ecuador”. Pontificia Universidad Católica (Quito- Ecuador 1997). Prepared

for delivery at the 1997 meeting of the Latin American Studies Association, Continental Plaza Hotel Guadalajara – Mexico April 17-19, 1997

CLADEM (2005). Monitoreo sobre femicidio en El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua y Panamá. (Revisado el 6 de junio de 2010).

En: <http://www.cladem.org>

Clark, Kim (2001) “Género, Raza y Nación: la protección a la infancia en el Ecuador (1910-1945)”. En *Estudios de Género*, Gioconda Herrera (ed). Ecuador: FLACSO. Pp. 183-210.

Cole, Johnnetta (1988). “Women in Cuba: The Revolution within the revolution”. In: Lindsay B, ed. *Comparative perspectives of Third World women: the impact of race, sex, and class*. New York, Praeger, Pp:162-178.

Colloredo-Mansfeld, Rudi (May, 1998). 'Dirty Indians', Radical Indígenas, and the Political Economy of Social Difference in Modern Ecuador. *Bulletin of Latin American Research*, Vol. 17, No. 2 pp. 185-205.

Crain, Mary (Jan., 1990). The Social Construction of National Identity in Highland Ecuador. *Anthropological Quarterly*, Vol. 63, No. 1. *Tendentious Revisions of the Past in the Construction of Community* pp. 43-59.

Cupples, Julie (Nov, 2004). “Counter-Revolutionary Women: Gender and Reconciliation in Post-War Nicaragua”. *Gender and Development*, Vol. 12, No. 3, *Peacebuilding and Reconstruction* pp. 8-18 Published by: Taylor & Francis, Ltd. on behalf of Oxfam GB Stable.

Chambers, Sara (2003) “Amistades republicanas. La correspondencia de Manuela Sáenz en el exilio (1835-1856)”. En *Familia y vida cotidiana en América Latina. Siglos XVIII-XX*. Lima: Instituto Riva Agüero-IFEA. Pp. 315-354.

Cheney, Elsa (1979). *Supermadre. Women in Politics in Latin America*. Austin: The University of Texas Press.

Chiappari, Christopher L. (2001). Conceptual Dichotomies and Cultural Realities: Gender, Work, and Religion in Highland Guatemala. *Anthropology of Work Review* XXII (3):14-21.

Choque Quispe, María Eugenia, (s/fecha). “Participación política de la mujer indígena: retos y desafíos”. Programa Inclusión de Género, Raza y Etnias en Programas de Pobreza – UNIFEM. UNIFEM - Región Andina.

De Barbieri, Teresita (1992). “Sobre la categoría de género. Una introducción teórico-metodológica”. *Género y cambio civilizatorio*. ISIS Internacional. Santiago: Fin de siglo. N° 17.

\_\_\_\_\_ (1996). “Certezas y malos entendidos sobre la categoría de género”. *En Estudios Básicos de Derechos Humanos IV*. San José: IIDH.

De Temple, Jill (2008). “(Re) Production Zones: Mixing Religion, Development and Desire in Rural Ecuadorian Households.” *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 13 (1):115-39.

Denegri, Francesca (1996). “La Familia vista desde los márgenes. La comunidad imaginada por el discurso modernizador de la elite intelectual”. En *El abanico y la cigarra*. Lima: IEP; Flora Tristan, pp. 73-101.

Diagnóstico Nacional sobre Género y Desarrollo Local (2004). Género y Desarrollo Municipal. Cooperación Técnica BID – INIFOM ATN-KB-8486-NI. Instituto de Fomento Municipal INIFOM Consultora Marcelina Castillo Venerio. Managua – Nicaragua, septiembre – noviembre, 2004.

Dietz Mary (octubre, 1996) "Ciudadanía con cara feminista. El problema con el pensamiento maternal". *Debate Feminista*. Año 7. Vol. 14.

\_\_\_\_\_ (2001). *Ciudadanía y feminismo*. Compilación realizada por Marta Lamas. México. 1ª. Edición: diciembre.

Dueñas Vargas, Guiomar, (2006) "Participación política de las mujeres. Colombia y Venezuela. En *Historia de las mujeres en España y América Latina*, Isabel Morant (dir). Madrid: Cátedra. Pp.597-619.

Elson, Diane (1991[1993]). "Male Bias: An Overview" in Diane Elson (ed.), *Male Bias in the Development Process*. Manchester University Press, pp. 1-28.

Epple, Carolyn. (1998) Coming to terms with Navajo nádleehí: a critique of *berdache*, *gay*, *alternate gender* and *two spirit*. En: *American Ethnologist* no. 25. Págs. 267-290

Escobar, Arturo (1999). *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Centro de Estudios de la Realidad Colombiana. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, Colombia

Fabian, Johannes (1983). *Time and the other. How Anthropology makes its objects*. Columbia University Press. Capítulo 1: Pp. 1-35

Fassler, Clara (2007). "Desarrollo y participación política de las mujeres". *Repensar la teoría del desarrollo en un contexto de globalización. Homenaje a Celso Furtado*. Vidal, Gregorio y Arturo Guillén R. (comp). (Revisado en enero 2007). En: [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/edicion/vidal\\_guillen/22Fassler.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/edicion/vidal_guillen/22Fassler.pdf)

Field, Les (Jun., 1998). "Post-Sandinista Ethnic Identities in Western Nicaragua". *American Anthropologist*, New Series, Vol. 100, No. 2 (Jun., 1998), pp. 431-443. Blackwell Publishing on behalf of the American Anthropological Association.

Fondo Documental/ Narrativas de Mujeres Indígenas/ Flacso/ Ecuador. Chancoso, Blanca (1984) “Las indígenas ni sabrán de esta reunión...”. *Cuadernos de Nueva Mujer*, 1: 117-118.

Fondo Documental/ Narrativas de Mujeres Indígenas/ Flacso/ Ecuador. Huacho, Ana María (1984) “Hablan glorias de la mujer indígena.”, *Cuadernos de Nueva Mujer*, 1: 123-125.

Fraser, Nancy y Linda Nicholson (1992). “Crítica social sin filosofía: un encuentro entre el feminismo y el posmodernismo”. En Nicholson (comp.) *Feminismo/Posmodernismo*. Feminaria Editora.

Fraser, Nancy (1997). “Pensando de nuevo la esfera pública”. En *Iusstitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*. Colombia: Siglo del Hombre Editores-Universidad de los Andes.

\_\_\_\_\_ (2002). “Política feminista en la era del reconocimiento: Una aproximación bidimensional a la justicia de género”. Trabajo preparado especialmente por la autora para el Programa Regional de Género y Políticas Públicas (PRIGEPP). PRIGEPP – FLACSO Argentina.

Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN). Programa de Gobierno 2006, “Nicaragua tiene cara de mujer”.

García Canclini, Néstor (1996). Público-privado: la ciudad desdibujada. *Revista ALTERIDADES* (11): Págs. 5-10. En: [www.uam-antropologia.info/alteridades/alt11-introduccion.pdf](http://www.uam-antropologia.info/alteridades/alt11-introduccion.pdf) (Revisado el 02 de julio de 2009)

García Jordán, Pilar y Gabriela Dalla-Corte Caballero (2006). “Mujeres y sociabilidad política en la construcción de los estados nacionales”. En *Historia de las mujeres en España y América Latina*, Isabel Morant (dir). Madrid: Cátedra. Pp.559-583.

Gardiner, Jean (1999) Los padres fundadores en Carrasco (ed.) *Mujeres y economía. Nuevas perspectivas para viejos y nuevos problemas*, Barcelona: Icaria. 59-90.

Geertz, Clifford ([1973] 1987). “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura”. En *La interpretación de las culturas* Cap1, pp 19-40. Barcelona, GEDISA, Cap1, pp 19-40.

Goetschel, Ana María (2007) “Maestras y esferas públicas”. En *Educación de las mujeres, maestras y esferas públicas*. Quito:Flacso:Abya Yala. Pp.243-290.

Gómez, Rubí de María (2001). “Lo público y lo privado en el discurso político de Hannah Arendt”. En *Devenires*. Vol. 2. Revista semestral de filosofía y filosofía de la cultura. México: Universidad Michoacana.

Grünenfelder-Elliker, Barbara (en prensa a). “‘Baile de brujos:’ Cooperación y críticas del desarrollo en búsqueda de coreógrafa”. Adaptación del capítulo VII “Hexentanz:’ Development cooperation and critique, a performance without choreography,” en “*To sew or to sow?*” *European gender images and development in rural Ecuador*, de la misma autora: Ann Arbor, MI: UMI Dissertation services, 1998: 316-346.

\_\_\_\_\_ (en prensa b). “Gender and political power in the pre-Columbian Andes”.

Grünenfelder Manuel (2009). “El concepto Nádleehí de los Navajo: un enfoque en las relaciones sociales y su comparación con el énfasis euro-americano en la sexualidad.” Boston University: MS. Sin publicar.

Guérin, Isabelle (2005). “Mujeres y Economía: los desafíos. Entre resistencia y justicia social”. Concept paper redactado para el encuentro del PSES en Noviembre Dakar, Senegal. (Revisado el 10 de marzo de 2010). En: [http://womeneco.socioeco.org/es/documents.php#list\\_docs\\_id\\_doc\\_7408](http://womeneco.socioeco.org/es/documents.php#list_docs_id_doc_7408)

Guerra, Palmero, María José (2000). ¿Servirá el multiculturalismo para revigorizar al patriarcado? Una apuesta por el feminismo global. *Leviatán* N°80, Verano de 2000. (Revisado el 10 de noviembre 2009)

En: [http://www.aulaintercultural.org/article.php3?id\\_article=303](http://www.aulaintercultural.org/article.php3?id_article=303)

Guerrero, Andrés (Oct., 1997). "The Construction of a Ventriloquist's Image: Liberal Discourse and the 'Miserable Indian Race' in Late 19th-Century Ecuador". *Journal of Latin American Studies*, Vol. 29, No. 3, pp. 555-590 Published by: Cambridge University Press

Haraway, Donna (1991). "A Cyborg Manifesto: Science, Technology and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century" En Donna Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*. Routledge, Nueva York, 133-181.

\_\_\_\_\_ (1995). "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and The Privilege of Partial Perspective" en Allison M. Jaggar (ed.) *Just Methods. An Interdisciplinary Feminist Reader*. Chicago: Paradigm Publisher. 2008. Pgs. 346-351.

Harcourt, Wendy y Arturo Escobar (2007). "Mujeres y política de lugar" (paper). Material presentado por los autores para Seminario Globalización y Género. Prof Coordinadora Gloria Bonder. Programa Regional de Formación en Género y Políticas Públicas. PRIGEPP – Argentina.

Hartmann, Heidi. (1985 [1980]). "El infeliz matrimonio entre marxismo y feminismo: hacia una unión más progresista". En *Teoría y Política* 12-13.

Hidalgo Flor, Francisco (2009). Los movimientos indígenas y la lucha por la hegemonía: el caso de Ecuador. *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*. Grupo de Trabajo de CLACSO Movimientos Indígenas en América Latina. Revisado el 6 de junio de 2010. En:

<http://opsur.files.wordpress.com/2009/07/pueblos-indigenas-estado-y-democracia.pdf>



Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (1998 [2002]). “Inventando Tradiciones”. Historias No. 19. México. Pp. 3-15. Ensayo Introductorio. *The Invention of Tradition*. En: Taller Interactivo: Prácticas y Representaciones de la Nación, Estado y Ciudadanía en el Perú. IEP - Instituto de Estudios Peruanos. Lima, Julio del 2002.

Hooker, Juliet (2005). “‘Beloved Enemies’: Race and Official Mestizo Nationalism in Nicaragua”. *Latin American Research Review*, Vol. 40, No. 3 (2005), pp. 14-39  
Published by: The Latin American Studies Association.

Hyun Sook Kim, Hyun y Jyoti Puri, H. J. Kim-Puri (Apr., 2005). Conceptualizing Gender-Sexuality-State-Nation: An Introduction. *Gender and Society*, Vol. 19, No. 2, Gender-Sexuality-State-Nation: Transnational Feminist Analysis, pp. 137-159.

INEC 2009. Información Indicadores Pobreza y Desigualdad. INEC - ENEMDU Diciembre 2009 y serie 2006-2009. (Revisado el 2 de julio de 2010) En:  
[www.siise.gov.ec/](http://www.siise.gov.ec/)

Jelin Elizabeth, Juan J. Llovet y Silvina Ramos (1986). “Un estilo de trabajo: la investigación microsocia”, en Rodolfo Corona y otros. *Problemas metodológicos en la investigación sociodemográfica*. PISPAL/El Colegio de México, Páginas 109 – 126.

Jelin, Elizabeth (1996). *Las Mujeres y la Cultura Ciudadana en América Latina*. UBA – CONICET. Buenos Aires, Argentina.

Jubeto, Yolanda (2008). Los presupuestos con enfoque de género: una apuesta feminista a favor de la equidad en las políticas públicas. *Cuadernos de Trabajo de Hegoa*, nº 43. Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional. Universidad del País Vasco.

Kabeer, Naila (1995). *Reversed Realities. Gender Hierarchies in Development Thought*. New York 1995.

\_\_\_\_\_ (1990). “Género, desarrollo y capacitación: aumentar la conciencia en el proceso de planificación”. Este artículo se basa en una ponencia presentada en el Taller sobre Capacitación de Género y Desarrollo del National Labour Institute y la Fundación Ford celebrado en Bangalore en diciembre de 1990.

Kaqlá (s/fecha). *La internalización de la opresión: una propuesta metodológica*. Grupo de Mujeres Mayas “Kaqla”. Ciudad de Plata II. Guatemala.

Kay, Cristóbal (2007). Reflections on Latin American Rural Studies in the Neoliberal Globalization Period: A New Rurality? *Development and Change Journal*. Institute of Social Studies. Vol. 39, nº 6, PG: 915-943

Kopytoff, Igor (2005). “Women’s Roles and Existential Identities” en Oyèrónké Oyèwùmí . *African Gender Studies*. New York NY: Palgrave Macmillan: 127-144.

Lagarde, Marcela (1990). “Identidad femenina”. Revisado el 5 de julio de 2010. En: <http://www.hegoa.ehu.es/congreso/bilbo/doku/lau/IdentidadFemeninadeMarcelaLagard e.pdf>

\_\_\_\_\_ (1999). Democracia Genérica. *Antología latinoamericana y del Caribe: mujer y género*. Comp: Ivonne Siu Bermúdez, Wim Dierckxsens (DEI) y Laura Guzmán (PRIEG). 1º. Ed. — Managua: UCA, 1999.

Lavinas Picq, Manuela (2009). “La violencia como factor de exclusión política: mujeres indígenas en Chimborazo” En *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*. Andrea Pequeño (comp.). Flacso Ecuador, pp 125 – 145.

Lauderdale Graham, Sandra. (1993) “Sirvientas y amos en Río de Janeiro en la década de 1870: percepciones de la casa y de la calle”. En *Muchacha/ cachifa/ criada/ empleada/ empregadinha/ sirvienta y ... más nada: trabajadoras domésticas en*

*América Latina y el Caribe*. Elsa Cheney y Mary García (comp). Caracas: Nueva Sociedad Ed.

Leacock, Eleanor B. (1981) *Myths of Male Dominance*, New York: Monthly Review Press: "Introduction" Engels and the History of Women's Oppression," pp. 13-29.

Leskinen, Auli (2007) "La conocida y desconocida Gabriela Mistral: una crítica feminista de los procesos de canonización". En *Género y globalización en América Latina*, María Clara Medina, Edmé Dominguez, Rosalba Icaza, eds. Pp 151-164, Suecia: Universidad de Goteborg.

Lewis, Arthur (1958). "Economic Development with Unlimited Supply of Labour." In: *The Economics of Underdevelopment*, edited by Amar Agarwala and Sampat Singh. London: Oxford University Press.

Lind, Amy (Jan., 2003). "Gender and Neoliberal States: Feminists Remake the Nation in Ecuador". *Latin American Perspectives*, Vol. 30, No. 1, Indigenous Transformational Movements in Contemporary Latin America pp. 181-207.

López, Cecilia (2006). . "¿Hacia un cambio en la concepción del desarrollo o más de lo mismo?". *América Latina, un debate pendiente. Aportes a la economía y a la política con una visión de género*. Uruguay Noviembre, 2006. Pp. 53 a 89

Luna, Lola G. (1994). "Estado y participación política de mujeres en América Latina: una relación desigual y una propuesta de análisis histórico" en León Magdalena (ed.) *Mujeres y participación política. Avances y desafíos en América Latina*. Tercer Mundo Editores, Bogotá, Colombia 1994, pp.29 a 43.

Maddison, Angus (1998). "Income Growth, Income Gaps and the Ranking of Nations". In: Seligson, Mitchell and Passé-Smith, John. *Development and Underdevelopment. The Political Economy of Global Inequality*. Second Edition. Boulder: Lynne Rienner.

Mannarelli, María Emma (2006) “La casa abierta y la regulación de las emociones. Jerarquías sociales y escritura en el Perú, 1895-1925”. En *Mujeres, Familia y Sociedad en la Historia de América Latina*. Perú: Cendoc-Universidad Católica del Perú. Pp.472-487.

Massolo, Alejandra (Diciembre, 2003). Mujer, espacio local y cifras. Boletín N 4. Observatorio Mujeres y Participación Política.

\_\_\_\_\_ (2005). “Gobiernos locales y mujeres: nuevos cambios y desafíos en América Latina. En Revista *Futuros* No. 9. Vol. III. En: [http://www.revistafuturos.info/futuros\\_9/mujeres\\_2.htm](http://www.revistafuturos.info/futuros_9/mujeres_2.htm)

\_\_\_\_\_ (2007) “Análisis y propuestas para la acción de los gobiernos locales en la seguridad de las mujeres en las ciudades”. En Falú, Ana y Olga Segovia (eds.) *Ciudades para convivir sin violencias hacia las mujeres*. Santiago de Chile: Ediciones Sur. Pp. 133-153.

Maoño, Cristina (s/fecha). *Diccionario de Cooperación al Desarrollo y Ayuda Humanitaria*. Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional (HEGOA). Revisado el 19 de abril de 2010 en <http://dicc.hegoa.efaber.net/listar/mostrar/150>

Mayordomo, Maribel (2000). “Precursores: el trabajo de las mujeres y la economía política”, Trabajo presentado en VII Jornadas de Economía Crítica, Albacete: Universidad de Castilla la Mancha. Revisado el 7 de marzo de 2010 en [www.ucm.es/info/ec](http://www.ucm.es/info/ec).

McKee, Lauris (1997). “Women’s Work in Rural Ecuador: Multiple Resource Strategies and the Gendered Division of Labor,” en Ann Miles y Hans Buechler, eds. *Women and Economic Change: Andean Perspectives*. Washington DC: Society for Latin American Anthropology, pp. 13-30.

Méndez, Georgina (Octubre, 2009). “Cruzando fronteras, mujeres indígenas y la pregunta por las lealtades”. *Flor de Guanto* N°3. Casa Feminista de Rosa. Quito, Ecuador, pp. 34 a 37

Miño Grijalva, Cecilia (2009). *Tránsito Amaguaña, Ama Wañuna, Biografía*. Quito, Ecuador.

Mohanty, Chandra Talpade (1991). “Bajo los ojos de occidente: academia feminista y discursos coloniales” en Suarez L. y Hernandez Aída (eds.) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Valencia: Ediciones Cátedra – Universidad de Valencia, pp.117-164.

Molyneux, Maxime (Summer, 1985). Mobilization without Emancipation? Women's Interests, the State, and Revolution in Nicaragua. *Feminist Studies*, Vol. 11, No. 2 (Summer, 1985), pp. 227-254. Published by: Feminist Studies, Inc.

\_\_\_\_\_ (2003). “Género y ciudadanía en América Latina: aspectos históricos y contemporáneos”. En *Movimientos de mujeres en América Latina. Estudio teórico comparado*. Madrid: Cátedra, pp.253-316.

Montealegre Callejas, Franco (1999). Director General, Policía Nacional de Nicaragua. “La incorporación del enfoque de género en el proceso de modernización de la Policía Nacional de Nicaragua”. Ponencia presentada en el IV Congreso Internacional de CLAD sobre Reforma del Estado y de la Administración Pública, México 1999.

Montecinos, Sonia (1997). *Palabra Dicha, Escritos sobre género, identidades, mestizajes*. Colección de Libros Electrónicos. Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Chile, Serie Estudios. Santiago de Chile.

Moser Carolina (1995). “Planificación de Género y Desarrollo. Teoría, Práctica y Capacitación”. Capítulo 5: Hacia la planificación de género. *Una nueva tradición de planificación y metodología planificadora*. Entre Mujeres/ Flora Tristan, Lima. 1995.

\_\_\_\_\_ (2005). "An introduction to Gender Audit Methodology". *Research Report*. Londres: ODI.

Moser, C. y A. Felton (2007) Intergenerational asset accumulation and poverty reduction in Guayaquil Ecuador (1978-2004) in C. Moser (Ed) *Reducing Global Poverty: the Case for Asset Accumulation*, Washington D.C. Brookings Press.

Mouffe, Chantal (1996). "Feminismo, Ciudadanía y política democrática radical". En *Las ciudadanas y lo Político*. Madrid.

Muratorio, Blanca (1995) "Amazonian Windows to the Past: Recovering Women's Histories from the Ecuadorean Upper Amazon," en Jane Schneider y Rayna Rapp, edas. *Articulating Hidden Histories: Exploring the Influence of Eric. R. Wolf*. Berkeley: University of California Press, pp. 322-35.

\_\_\_\_\_ (Mayo, 2005). "Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía e historia". *Iconos Revista de Ciencias Sociales*. Num. 21, Quito, pp. 129-143. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Académica de Ecuador.

Nanda, Serena (2000). *Gender Diversity: Crosscultural Variations*. Illinois: Waveland Press, Inc.

\_\_\_\_\_ (2004). "Multiple Genders Among North American Indians" in *Gender Diversity: Cross-cultural Variations*, by the author. Prospect Heights, IL: Waveland Press 2000: 11-26, reprinted in Katherine a. Dettwyler, and Vaughn M. Bryant, eds. *Reflections on Anthropology*, Boston: McGraw Hill 2004:277-87.

Nash, June (1988). "Cultural Parameters of Sexism and Racism in the International Division of Labor." En Joan Smith et al comp., *Racism, Sexism , and the World-System*. New York NY: Greenwood Press:11-36.

\_\_\_\_\_ (2001 [1981]). Reprint of "Ethnographic Aspects of the World Capitalist System" in *The Anthropology of Politics: A Reader in Ethnographic Theory and Critique*, Joan Vincent, ed. London and New York: Blackwell Press.

Narayán, Uma (Octubre, 2009). "Voces y silencios en la lengua madres". *Flor de Guanto* N°3. Casa Feminista de Rosa. Quito, Ecuador, pp. 65 a 70.

Newcomb, Rachel (2006) "Gendering the City, Gendering the Nation: Contesting Urban Spaces in Fes, Morocco". *City & Society* XVIII (2):288-311.

Oberem, Udo (1995). "'Etnohistoria' e 'Historia Folk.' Un ejemplo de Sudamérica," en Udo Oberem y Segundo Moreno Y., comp. *Contribución a la etnohistoria ecuatoriana*. Quito: Abya Yala y Banco Central del Ecuador: Colección Pendoneros: 11-25.

ODM Chimborazo (2007). *Informe Objetivos de Desarrollo del Milenio. Estado de situación 2007*. Provincia de Chimborazo. Diciembre, 2007. Proyecto Pro- ODM. AECI – CONCOPE – Gobierno Provincial de Chimborazo.

Oehmichen, Cristina (2000). "Relaciones de etnia y género: una aproximación a la multidimensionalidad de los procesos identitarios". *Alteridades*, Vol. N° 19. Pp. 89-98.

Pacari, Nina ([1998] (2002). Estudio de caso. "La participación política de la mujer indígena en el Parlamento ecuatoriano. Una tarea pendiente". *Mujeres en el Parlamento. Más allá de los números*. Versión traducida y adaptada para América Latina del manual *Women in Parliament: Beyond Numbers*, originalmente publicada por International IDEA en 1998. Revisado el 30 de diciembre de 2009. En: [http://www.quotaproject.org/CS/CS\\_Pacari\\_Ecuador.pdf](http://www.quotaproject.org/CS/CS_Pacari_Ecuador.pdf)

Palacios, Paulina (2009). "Construyendo la diferencia en la diferencia: mujeres indígenas y democracia plurinacional". *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*,

pp.299 – 399. Grupo de Trabajo de CLACSO - Movimientos Indígenas en América Latina. Revisado el 6 de junio de 2010. En:

<http://opsur.files.wordpress.com/2009/07/pueblos-indigenas-estado-y-democracia.pdf>

Pateman, Carol. (1996). “Críticas feministas a la dicotomía público/privado”. En *Perspectivas Feministas en Teoría Política*. Carme Castells (comp). Barcelona: Ediciones Paidós.

Passé-Smith (1998). Seligson, Mitchell and Passé-Smith, John. “Development and Underdevelopment”. *The Political Economy of Global Inequality*. Second Edition. Boulder: Lynne Rienner, 1998

Paulson, Susan y Pamela Calla (2000). “Gender and ethnicity in Bolivian politics.” *The Journal of Latin American Anthropology* 5 (2):112-49.

Pequeño, Andrea (2004). “Historias de misses, historias de naciones”. *Iconos Revista de Ciencias Sociales*. Num. 20, Quito, pp. 114-117. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Académica de Ecuador.

\_\_\_\_\_ (2007). *Imágenes en disputa: Representaciones de mujeres indígenas ecuatorianas.*” Cap. III “Las reinas, los cuerpos comunitarios.” Quito: Abya Yala, pp. 67-101. (35pp)

Pérez C. Cantó y Rocío de la Nogal (2005). “Las mujeres en la arena pública”. En Isabel Morant (Dir.) *Historia de las Mujeres en España y América Latina*. Madrid: Cátedra, pp.757-789.

Pérez Orozco, Amaia (2006). “Estrategias feministas de deconstrucción del objeto de estudio de la economía”, *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*, num. 4., pp. 87-117, <http://revistas.ucm.es/cps/15784576/articulos/FOIN0404110087A.PDF>



Perruchon, Marie (1997). "Llegar a ser una Mujer-Hombre," en Michel Perrin y Marie Perruchon, eds. *Complementariedad entre hombre y mujer: Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*. (29pp) Quito: Abya Yala, pp. 47-75.

Policía Nacional Nicaragua (2009). *Diagnóstico de la violencia intrafamiliar y sexual en Nicaragua*. Policía Nacional, Dirección Comisaría de la Mujer y la Niñez. - 1a ed.- Managua. PNUD, 2009. 112 p.

Pomeroy, Cheryl (Spring, 1988). "The Salt of Highland Ecuador: Precious Product of a Female Domain". *Ethnohistory*, Vol. 35, No. 2 pp. 131-160.

Poole, Deborah (2006). "Los usos de la costumbre: hacia una antropología jurídica del estado neoliberal," en *Anuario de la Revista Alteridades*, 16(32): 9-22. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Porter Weaver, Muriel (1981). "The Aztecs, Maya, and Their Predecessors: Archaeology of Mesoamerica". New York NY: *Academic Press*: 445.

PRIGEPP (Programa Regional de Género y Políticas Públicas). FLACSO Argentina, 2007. Documento Unidad II. Seminario "Programación estratégica, análisis prospectivo y tecnologías para el cambio organizacional. La gestión y la evaluación de políticas de equidad de género".

Prieto, Mercedes et al (2005). Mercedes Prieto, Clorinda Cuminao, Alejandra Flores, Gina Maldonado y Andrea Pequeño. "Las mujeres indígenas y la búsqueda del respeto". Mercedes Prieto (ed). *Mujeres ecuatorianas. Entre las crisis y las oportunidades 1990-2004*. FLACSO – CONAMU – UNIFEM - UNFPA – Ecuador. Quito, Ecuador, 2005 pp.147 - 157

PNUD (2009). Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas. Octavo período de sesiones. Respuesta del Gobierno de la República de Ecuador (2009). Cuestionario dirigido a los Gobiernos. (Revisado el 2 de julio de 2010)

En: [http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/E\\_C19\\_2009\\_CRP\\_16.doc](http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/E_C19_2009_CRP_16.doc).

Radcliffe, Sara y Sallie Westwood. (1999). "Género e identidades nacionales". En *Rehaciendo la Nación*. Quito, Ecuador: Abya-Yala, pp.205-244.

Radcliffe, Sarah (1999). "Embodying National Identities: Mestizo Men and White Women in Ecuadorian Racial-National Imaginaries". *Transactions of the Institute of British Geographers, New Series*, Vol. 24, No. 2, pp. 213-225.

Radcliffe, Sarah A., Nina Laurie y Robert Andolina (Winter, 2004). "The Transnationalization of Gender and Reimagining Andean Indigenous Development". *Signs*, Vol. 29, No. 2, *Development Cultures: New Environments, New Realities, New Strategies* pp. 387-416 Published by: The University of Chicago Press.

Ramos Escandón, Carmen (2005) "Hijas, esposas y madres pero no ciudadanas. Legislación y representación de género en la nación mexicana, 1870-1890". En *Identidades, género y ciudadanía*, Ricardo Cicerchia (Comp.). Quito: Abya Yala, pp.191-210.

\_\_\_\_\_ (2006). "Cultura, género y poder en el largo siglo XIX". En Scarlett O'Phelan y Margarita Segarra (Eds), *Mujeres, familia y sociedad en la historia de América Latina*. Lima: Cendoc-Instituto Riva Agüero-Ifea, pp.13-34.

Rivera Cusicanqui (Octubre, 2009) "Mujeres indígenas y ONGs, una relación problemática". *Flor de Guanto* N°3, pp. 65 a 70. Casa Feminista de Rosa. Quito, Ecuador.

Rojas Boyán, Manuel (2000). "Identidades andinas y participación". *Nuevo Dialogo: Cultura y Desarrollo: la perspectiva regional/local*. *Revista Identidades del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE)* N° 21. Quito, Ecuador

Rosaldo, Michelle Zimbalist (1979) “Mujer, cultura y sociedad: una visión teórica” En Olivia Harris y Kate Young, *Antropología y Feminismo*. Anagrama, Barcelona, 153-180.

Rosales, Sara Elisa. “El vínculo entre mujer, economía y pobreza”. Tegucigalpa: PNUD, 2003. Revisado el 8 de marzo de 2010 en [www.undp.un.hn/publicaciones/colecciones/DH\\_20.pdf](http://www.undp.un.hn/publicaciones/colecciones/DH_20.pdf)

Rostow, W. W (1998). “The Five Stages of Growth”. In: Seligson, Mitchell and Passé-Smith, John. *Development and Underdevelopment*. The Political Economy of Global Inequality. Second Edition. Boulder: Lynne Rienner.

Ruiz Bravo, Patricia (2003). “De las propuestas de Mujer y Desarrollo a los estudios poscoloniales. Un balance para pensar los estudios sobre las mujeres rurales”. Artículo extractado de tesis doctoral titulada: *Identidades femeninas en el medio rural peruano*. Sustentada en el 2003 en la Universidad Católica de Lovaina Bélgica.

\_\_\_\_\_ (2004). “Género y desarrollo. Aportes para un debate”. Ponencia presenta en el Coloquio Internacional “Políticas de Economía, Ambiente y Sociedad en tiempos de globalización. Más de los debates sobre la coyuntura en Venezuela”. Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales, CIPOST – FaCES – UCV, Caracas, 14 y 15 de mayo de 2004.

Ruiz, Aura Luz y Angélica Maria Serna Salazar (s/f). Mimeo. Seminario I. Taller de conceptualización y nociones básicas. Posgrado en Gestión Ambiental. Facultad de Minas Universidad Nacional Sede Medellín, Colombia.

Ryan, Mary (1992) “Gender and Public Access: Women’s Politics in Nineteenth-Century América”. En Craig Calhoun, *Habermas and the Public Sphere*. Massachusetts: The MIT Press, pp. 259-288.

Sacks, Karen (1989). "Engels revisitado: las mujeres, la organización de la producción y la propiedad privada" En Olivia Harris y Kate Young, *Antropología y Feminismo*. Anagrama, Barcelona, 1979: 247-266.

Saffioti, Heleieth (2000) "The Second Sex to the Light of the Contemporary Feminist Theories" en Motta, Alda, Cecília Sanderber y Gomes, Marcia. *A dialog with Simone de Beauvoir and Other Speeches*. (Bahía: Núcle de Estudos Interdisciplinares Sobre a Mulher, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas de la Universidad Federal de Bahía).

Sakurai, Mieko (2004). "Nuevo arte de producir la imagen indígena: *the Other* (Otra)-dibujante y *the Self* (Sí mismo)-mostrante". Universidad de Osaka de Economía. *Creación y consumo de imágenes étnicas de los mayas*. Presentado en el VI Congreso Internacional de Mayistas (Villahermosa, Tabasco, México, en julio de 2004). pp 59 – 69. (Revisado el 2 de junio de 2009). En:  
<http://www.intcul.tohoku.ac.jp/syoshida/maya/image/congreso6.htm>

Salazar Gabriel y Pinto Julio (2001). *Historia contemporánea de Chile*. LOM Editores. 5 vols. Volumen 4 ("Hombría y Feminidad") .

Schneider Jane (1977). "Was there a pre-capitalist World System?" *Journal of Peasant Studies* Vol 6 (1):20-29.

Scott, Joan ([1992], 2001). "Experiencia". En *La Ventana* No. 13, 2001, pp.42-73.

\_\_\_\_\_ (1997). "El género: una categoría útil para el análisis histórico". En *Género. Conceptos básicos*. Programa de Estudios de Género. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Stark, Luisa (1985). "The role of women in peasant uprisings in the Ecuadorian highlands," en J. Ehrenreich, comp. *Political anthropology in Ecuador: perspectives from indigenous cultures*. Albany NY: Society for Latin American Anthropology.

Stavig, Ward (1996). *Amor y violencia sexual: valores indígenas en la sociedad colonial.* Lima: IEP, Cap. I “Conflictos internos y valores coloniales:” 9-11,” Cap. IV “Homosexualidad e incesto:” 26-47 y Cap. VI “El matrimonio a prueba:” 59-76.

Silverblatt, Irene (1987). *Sun, Moon, and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru.* Princeton NJ: Princeton University Press.

Todaro, Michael (1994). *Economic Development.* 5th ed. New York: Longman, 1994.

Universidad Intercultural «Amawtay Wasi» (2004). *Aprender en la Sabiduría y el Buen Vivir/ Sumak Yachaypi Alli Kawsaypipash Yachaikuna / Learning Wisdom and the Good Way to Live.* Colección Amawta Runakunapak Yachay ARI, No. 1, primera edición. Quito.

Valarezo, Galo Ramón (2000). “¿Es posible la interculturalidad en Ecuador?”. Nuevo Dialogo: Cultura y Desarrollo: la perspectiva regional/local. *Revista “Identidades”* del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE) N<sup>o</sup> 21. Quito, Ecuador

Visvanathan (1997): Introduction: Theories of Women, Gender and Development. En: Visvanathan, Duggan et.all: *The Women, Gender and Development Reader.* London 1997.

Vokral Edita (1991). *Qoñi Chiri: La organización de la cocina y estructuras simbólicas en el Altiplano del Perú.* Quito: Abya Yala

Warren, Kay B. y Susan C. Bourque (1991). “Women, Technology, and International Development Ideologies: Analyzing Feminist Voices,” en Micaela di Leonardo, eda. *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era.* Berkeley: University of California Press, pp. 278-311.

Weismantel, Mary ([1988] 1994). *Alimentación, género y pobreza en los andes ecuatorianos*. Cap. V “Los alimentos como símbolos diarios en el conflicto ideológico.” Quito: Abya Yala, pp. 217-55. (39pp)

Welsh, Patrick ([1980], 2001). *Los Hombres no son de Marte: Desaprendiendo el Machismo en Nicaragua*. Centro de Capacitación y Educación Popular “Cantera”. London: Catholic Institute for International Relations. Managua – Nicaragua.

Williamson, John. “The Washington consensus revisited”. In: Emmerij, Louis (ed). *Economic and social development into the XXI century*. Washington: IADB, 1997.

Wolf, Eric (1982). *Europe and the People without History*. Berkeley CA: University of California Press.

Yuval-Davis, Nira (1996). Documento Preparatorio para la Conferencia sobre Mujeres y Ciudadanía, Universidad de Greenwich, 16-18 de Julio de 1996: Mujeres, Ciudadanía y Diferencia. Seminario Internacional “Ciudadanía y Política”

## **DOCUMENTOS**

*Nota: Este apartado contiene un registro de documentos institucionales, no publicados, muchos de los cuales son de carácter interno. Son usados con autorización. Pese a ello, la utilización de los mismos es de mi absoluta responsabilidad.*

**AMU01-07/05/08.** Ruth Peñafiel Shiguango. Ponencia “Las organizaciones y la participación política de las mujeres indígenas”. Documento del Encuentro de Lideresas de las nacionalidades indígenas de Sucumbíos y Orellana donde participaron 80 mujeres indígenas de la “Red de Lideresas de las Nacionalidades”, AMNKISE – FONAKISE, FEINE y la Asociación de Mujeres Municipalistas (AMUME). 7 y 8 de mayo del 2008. Lago Agrio, Ecuador.

**AMU02-07/05/08.** Declaración “Por los derechos de las mujeres, de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Sucumbíos y Orellana” de las lideresas indígenas kichwa y shuar de Sucumbíos y Orellana, secoya, cofan, siona y waorani. Documento del Encuentro de Lideresas de las nacionalidades indígenas de Sucumbíos y Orellana. “Red de Lideresas de las Nacionalidades”, AMNKISE – FONAKISE, FEINE y la Asociación de Mujeres Municipalistas (AMUME). 7 y 8 de mayo del 2008. Lago Agrio, Ecuador.

**CDM01\_23/03/2007.** Comité de Desarrollo Municipal de San Fernando (CDM). Memoria. Taller de Género para equipo técnico y Junta Directiva del Comité de Desarrollo Municipal. San Fernando, Nicaragua. 23 de marzo del 2007.

**CHI01- s/f.** Centro de Desarrollo, Difusión e Investigación Social (CEDIS). Documento Institucional. “Foro por la Equidad”. Chimborazo. Riobamba.

**CHI02-05/2007.** Centro de Desarrollo, Difusión e Investigación Social (CEDIS). Documento Institucional. “Agenda de Equidad de Género de las Mujeres Kicwhas de Chimborazo”. Mayo del 2007. Riobamba, Ecuador.

**CPI01- 27/10/2006.** Coordinadora Chorotega de Pueblos Indígenas (CPICH). Memoria. “Encuentro de Intercambio de Mujeres Indígenas Mayas y Chotoregas -Guatemala y Nueva Segovia”. 27 de octubre de 2006. Mozonte, Nicaragua

**CPI02-21/11/2006.** Coordinadora Chorotega de Pueblos Indígenas (CPICH). Memoria “Taller III - Proceso de Fortalecimiento Red de Mujeres Indígenas Chorotegas”. Martes 21 de noviembre de 2006. Mozonte, Nicaragua.

**CPI03- 11/07/2007.** Coordinadora Chorotega de Pueblos Indígenas (CPICH). Memoria. “VIII Taller de Fortalecimiento de Mujeres Indígenas CPICH”. Miércoles 11 y Jueves 12 de Julio de 2007 - Pueblo Indígena de Mozonte, Nicaragua.

**CPI04- 20/03/2007.** Coordinadora Chorotega de Pueblos Indígenas (CPICH). Memoria. IV Taller de Fortalecimiento de mujeres líderes del PICH” Act. 3.4UE Desarrollo de

Procesos de fortalecimiento y articulación de redes de mujeres. 20 y 21 de marzo del 2007, Mozonte, Nicaragua.

**CPI05\_06/2006.** Coordinadora Chorotega de Pueblos Indígenas (CPICH). Memoria del “Taller de Relaciones de Género. Diagnóstico Participativo de las relaciones de género”. Junio 2006, Mozonte, Nicaragua.

**CPI0611/03/2007.** Coordinadora Chorotega de Pueblos Indígenas (CPICH). Memoria. “V Taller de Fortalecimiento de mujeres líderes del PICH (Género)”. Act. 3.4UE Desarrollo de Procesos de fortalecimiento y articulación de redes de mujeres. 11 y 12 de abril del 2007, Mozonte Nicaragua.

**DIA2007.** Ong internacional DIAKONIA, Nicaragua 2007. Presentación en formato power point. Elaborada por Aracelli García.

**PIM01-18/04/2007.** Pueblo Indígena de Mozonte. “Mujer Indígena”. Ponencia de Consuelo Rivera en el Intercambio de Experiencia de Mujeres Municipalistas “Rutas de Poder: Mujeres y Política”. 18 de abril de 2007. Inprhu, Ocotol, Nueva Segovia

**PIM02-07/09/2006.** Pueblo Indígena de Mozonte. Memoria. “Taller de Género y Participación Ciudadana”. Proceso de fortalecimiento y capacitación del PIM. 7 y 8 de septiembre de 2006, Mozonte, Nicaragua

**PIM03-10/2009.** Pueblo Indígena de Mozonte. Galo Muñoz Arce. Memoria. “Foro de Acceso a la Justicia para los Pueblos Indígenas”. Casa de Cultura de Ocotol, Nicaragua (sin detalles de fecha)

**PIM04-10/2009.** Pueblo Indígena de Mozonte. Informe – Memoria. Gira de Aprendizaje “Derechos indígenas, concertación y desarrollo local”. Pueblo Indígena de Mozonte. Nicaragua, 22-29 de Octubre 2006.



**PIM05-12/05/2006.** Pueblo Indígena de Mozonte. “Resultado de Diagnóstico y propuesta de intervención” (Documento borrador). Preparado por Víctor Flores Castillo, Antropólogo Social, Mozonte, Nicaragua. Mayo 12, 2006.

**PIM06-06/2006.** Pueblo Indígena de Mozonte. Perfil Institucional del Pueblo Indígena. Perfil Institucional del Pueblo Indígena de Mozonte. Junio 2006

**MOZ01-PE(s/f).** Plan Estratégico de Desarrollo Municipal 2003 – 2013. S/f, Municipio de Mozonte. Nicaragua.

**MOZ02\_PDM02/10.** Plan Estratégico de Desarrollo Municipal/Plan de Inversiones Municipales 2002 – 2010. Alcaldía de Mozonte, Nicaragua

**PRO01-18/04/2007.** PROGRESSIO. Memoria. Intercambio de Experiencia de Mujeres Municipalistas. “Rutas de Poder: Mujeres y Política”. 18 de abril de 2007. Inprhu, Ocotal, Nueva Segovia

**SIN01\_2003.** SINSLANIS - Centro de Investigación y Comunicación Social. “La tradición oral en la conformación de la identidad histórica-cultural: aspecto integrante de la planificación estratégica Municipal de Condega”. Documento I Fase de la investigación: Tradiciones y costumbres en la conformación de la identidad histórica-cultural del municipio de condega. (Sin publicar) Capítulo I. Nicaragua, Condega. Agosto 2003.

## **ENTREVISTAS**

**Entrevista FAO/01, Quito 2010.** (Entrevista mujer indígena que apoyó procesos de género y desarrollo en FAO) Parque La Carolina, Quito. 17 de enero de 2010

**Entrevista QUI/01, Quito 2010.** (Isidoro Quinde) Avenida Patria, Quito. 11 de enero del 2010.

**Entrevista QUI/02, Quito 2010.** (Isidoro Quinde). Parque La Carolina, Quito. 17 de enero de 2010.

**Entrevista GRU/02, Riobamba 2009.** Entrevista Grupal. Plaza de Riobamba. 14 de diciembre de 2009.

**Entrevista MAN/01, Riobamba 2009.** (Manuela Cuji, Concejala Colta). Radio Indígena de Chimborazo. 18 de noviembre de 2009.

**Entrevista FAB/01.** Riobamba 2009 (Fabiola Viñas). Vivienda particular en Riobamba. 18 de noviembre de 2009.

**Entrevista PIL/01, Riobamba 2009.** (Anita María Pilanunga). Oficina Municipal de Colta. 18 de noviembre de 2009.

**Entrevista CUB/01, Riobamba 2009.** (Aurora Cubi). Oficina Municipal de Colta. 18 de noviembre de 2009.

**Entrevista CAR/01, Riobamba 2009.** (Edith Caranqui). Oficina Municipal de Riobamba. 19 de noviembre de 2009.

**Entrevista MOR/01, Riobamba 2010.** (María Rosa Morocho). Hotel El Galpón de Riobamba. 6 de enero de 2010.

**Entrevista SAY/01, Riobamba 2010.** (Marta María Sayayo). Hotel El Galpón de Riobamba. 6 de enero de 2010.

**Entrevista POC/01, Riobamba 2010.** (Juanita Pocuna). Hotel El Galpón de Riobamba. 6 de enero de 2010.

**Entrevista ORT/01, Riobamba 2010.** (Eudolia Ortiz). Hotel El Galpón de Riobamba. 6 de enero de 2010.

**Entrevista SAN/01, Riobamba 2009.** (María Angela Sánchez). Café frente a la Terminal de buses de Riobamba. 14 de diciembre de 2009.

**Entrevista WAC01, Riobamba 2009.** (Susana Wacho). Hotel El Galpón y calles de Riobamba. 6 de enero de 2010.